SONJA KELLER, ANTJE ROGGENKAMP (HG.)

DIE MATERIELLE KULTUR DER RELIGION

INTERDISZIPLINÄRE PERSPEKTIVEN AUF OBJEKTE RELIGIÖSER BILDUNG UND PRAXIS



[transcript]

RERUM RELIGIONUM. ARBEITEN ZUR RELIGIONSKULTUR | Bd. 12

Sonja Keller, Antje Roggenkamp (Hg.)
Die materielle Kultur der Religion

rerum religionum. Arbeiten zur Religionskultur | Band 12

Editorial

Religion ist ein Kulturphänomen. Sie zeigt sich in Kunst und Gesellschaft, in Ethos und Recht, in Sprache, Konsumkultur, Musik und Architektur. Eine Deutung spätmoderner Religion wird sich darum immer auch auf weitere Segmente der Gegenwartskultur einlassen müssen. Dies gilt auch und gerade aus der Perspektive der Religionsforschung innerhalb und außerhalb von Theologie. Jenseits der überkommenen polarisierenden Orientierungen am isolierten Subjekt oder am dogmatischen Normenkanon rückt Religion als dynamische Ausdrucksform performativer Praxis ins Zentrum der Aufmerksamkeit.

Religionswissenschaft, Praktische Theologie und Kulturwissenschaft stellen sich dieser Aufgabe in je spezifischen Theoriezugriffen. Dabei werden Differenzen und Deutungskonflikte, Geltungsansprüche und Übergänge kenntlich gemacht und aufgeklärt. Denn die Frage nach religionskulturellen Formaten korreliert mit der nach religiösen Traditionen, theologischen Normierungen und sozialen Zuschreibungen. Diskurse zu Religion werden so in Bezugnahme auf religionstheoretische Fragehorizonte zum Gegenstand interdisziplinären Austauschs – empirisch, philologisch und historisch vergleichend.

Die Bände dieser neuen Reihe widmen sich in unterschiedlicher Weise kulturellen Phänomenen und deuten sie semiotisch und ästhetisch in ihrer geschichtlich gewordenen Gestalt. Im Horizont fachlich gebundener Herangehensweisen wissen sich die Herausgeberin und die Herausgeber in besonderer Weise der Frage nach der Relevanz ihres Gegenstands verpflichtet.

Die Reihe wird herausgegeben von Klaus Hock, Anne Koch und Thomas Klie.

Sonja Keller, geb. 1984, ist Professorin für Praktische Theologie an der Augustana-Hochschule in Neuendettelsau. Ihre Forschungsschwerpunkte sind Bedeutung und Nutzung von Kirchengebäuden, empirische Religionsforschung, Kirchentheorie und Homiletik.

Antje Roggenkamp, geb. 1962, ist Professorin für Praktische Theologie und Religionspädagogik an der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster. In ihrer Forschung befasst sie sich u.a. mit Artefaktdidaktik, empirischer Unterrichtsforschung, religionskooperativer und transnationaler Bildung.

Sonja Keller, Antje Roggenkamp (Hg.)

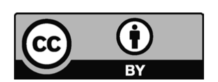
Die materielle Kultur der Religion

Interdisziplinäre Perspektiven auf Objekte religiöser Bildung und Praxis

[transcript]

Gefördert durch die Deutsche Forschungsgemeinschaft (DFG) -
Projektnummer 437338470 Wissenschaftliche Netzwerke

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über http://dnb.d-nb.de abrufbar.



Erschienen 2023 im transcript Verlag, Bielefeld

Umschlaggestaltung: Maria Arndt, Bielefeld
Umschlagabbildung: Olivier Christinat, »Le Repas« 1996
Druck: Majuskel Medienproduktion GmbH, Wetzlar
Print-ISBN 978-3-8376-6312-9
PDF-ISBN 978-3-8394-6312-3
https://doi.org/10.14361/9783839463123
Buchreihen-ISSN: 2627-9428
Buchreihen-eISSN: 2703-1446

Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier mit chlorfrei gebleichtem Zellstoff.
Besuchen Sie uns im Internet: *https://www.transcript-verlag.de*
Unsere aktuelle Vorschau finden Sie unter *www.transcript-verlag.de/vorschau-download*

Inhalt

Einleitung

1. Nutzen und Gebrauch von Artefakten und religiösen Objekten im interdisziplinär gerahmten Kontext von Praktischer Theologie und Religionspädagogik

Der vorliegende Band präsentiert erste Ergebnisse einer interdisziplinären Arbeitsgruppe von Forscherinnen und Forschern aus Deutschland und Frankreich. Das von der DFG geförderte Netzwerk befasst sich mit materiellen Objekten und Artefakten in religiösen und praktischen Vollzügen. Die Autorinnen und Autoren dieses Bandes repräsentieren verschiedene, im Einzelnen zu profilierende und miteinander ins Gespräch kommende Disziplinen, darunter insbesondere die Praktische Theologie und die Religionspädagogik. Sie beschäftigen sich mit der Funktion, dem Gebrauch sowie der Nutzung religiöser Gegenstände. Im Zentrum steht die Frage nach dem Umgang mit religiösen Dingen im Rahmen spezifischer Kontexte, die auf einzelne Handlungsfelder und -orientierungen der Praktischen Theologie (u.a. religiöse Alltagskultur, Bildung, Kirchenraum und Kirchennutzung) Bezug nehmen. An materiellen Objekten und Artefakten eröffnen sich neue Perspektiven auf religiöse Bildungsprozesse und Praktiken.

2. Praxistheoretische Vollzüge und raumbezogene Reflexion

Das Wissenschaftliche Netzwerk knüpft an Perspektiven und Analysemethoden an, die sich ursprünglich dem Material Turn verdanken. Die Forschungsperspektiven verweisen auf den Zusammenhang von Objekten, Orten und Dingen und dem Sozialen, das sie manifestieren, formen oder erinnern und damit auf die materialen Aspekte des Sozialen.[1] Dinge und Räume beeinflussen Praktiken und Sozialität, wobei der theoretische Diskurs zu Form und Umfang solcher Wechselverhältnisse eine

1 Karstein, Uta/Schmidt-Lux, Thomas (Hg.): Architekturen und Artefakte. Zur Materialität des Religiösen, Wiesbaden 2017, S. 3.

Vielzahl von Verhältnisbestimmungen hervorgebracht hat.[2] Das analytische Potenzial eines materialitätssensiblen Ansatzes bezieht sich auf die konstitutive Funktion von Objekten für religiöse Vollzüge. Der multiperspektivische Material Turn überwindet ein passivisches Verständnis der Funktion von Objekten und entfaltet, wie Räume oder Dinge Akteuren ähnlich repräsentieren, in- und exkludieren oder erinnern.[3]

Alltagsreligiöse und liturgische Praktiken sowie pädagogische Prozesse wurden bisher vor allem akteursbezogen erforscht. In der Regel waren materiale und formale Forschungsfragen leitend und die materielle Dimension der Vollzüge fand kaum Berücksichtigung. Die disziplinübergreifende wissenschaftliche Erforschung von Religion ist in den praktisch-theologischen und religionspädagogischen Studien weitgehend auf die Analyse und Beschreibung von Kommunikationsvollzügen ausgerichtet, die sich vor dem Hintergrund institutioneller Rahmung in einem religiösen, säkularen oder postsäkularen Kontext ereignen. Die theologische Auseinandersetzung mit der materiellen Kultur wurde praktisch-theologisch lange vernachlässigt. Objekte der materiellen Kultur figurierten in semiotischen und diskursanalytischen Forschungsperspektiven als Mittel zur Bewerkstelligung eines Lernprozesses, einer Liturgie oder einer alltagsreligiösen Praxis, wurden aber kaum selbst thematisiert. Die interdisziplinäre Auseinandersetzung und Analyse von objektbezogenen religiösen und praktischen Vollzügen bildet demgegenüber einen tiefgreifenden Perspektivwechsel hin zum Umgang mit Artefakten in religiösen Vollzügen und Praktiken sowie deren praxistheoretische und raumbezogene Einbettung und theoretische Reflexion.

3. Dinge, Artefakte und Objekte zwischen Sichtbarmachung und Verunsicherung

Bedeutung, Gebrauch und Funktion der religiösen Gegenstände gilt es etwa für praktisch-theologische Handlungsfelder exemplarisch sichtbar zu machen.[4] Gegenstände oder Dinge werden genauer als Objekte und Artefakte beschrieben.

2 Vgl. Kalthoff, Herbert/Cress, Torsten/Röhl, Tobias: Einleitung. Materialität in Kultur und Gesellschaft, in: Dies. (Hg.): Materialität. Herausforderungen für die Sozial- und Kulturwissenschaften, Paderborn 2016, S. 11–41, hier S. 12f.

3 Hicks, Dan: The Material-Cultural Turn: Event and Effect, in: Ders. et al. (Hg.): The Oxford Handbook of Material Cultural Studies, Oxford 2010, S. 25–98.

4 Vgl. dazu aktuell Roth, Ursula/Gilly, Anne (Hg.): Die religiöse Positionierung der Dinge. Zur Materialität und Performativität religiöser Praxis, Stuttgart 2021. Martina Kumlehn/Ralph Kunz/Thomas Schlag (Hg.): Dinge zum Sprechen bringen. Performanz der Materialität. Festschrift für Thomas Klie, Bosten 2022.

Gegenstände oder Dinge changieren zwischen einer vom Objekt hervorgerufenen funktionalen Verunsicherung bzw. Polyvalenz durch neue Anwendungen und Nutzungspraktiken sowie einer am ursprünglichen Gebrauch des Artefakts orientierten, ihn ergänzenden, ihm widersprechenden oder ihn transformierenden Nutzung. Die Rehabilitierung der Dinge[5] erweist sich als eine weit verzweigte disziplinübergreifende Forschungspraxis. Deutlich wird dabei, dass Dinge und Räume polyvalent sind: die Erfahrungsqualität der materiellen Kultur kann nur anhand der Entfaltung ihrer Funktion und Nutzung in praktischen Vollzügen beschrieben werden. Bei der Klärung konkreter Vollzüge und Praktiken sind disziplinspezifische Eigenarten zu beachten.

Eine leistungsfähige Annäherung an den Umgang mit Objekten formuliert Hans Peter Hahn: Objekte eröffnen eine neue Sicht auf die eigene Fähigkeit, Dinge zu erkennen, sie geben Einsicht in bislang übersehene Aspekte der materiellen Umwelt und sie rufen gewisse Überraschungen und Erinnerungen hervor. Die Wirklichkeit konstituierende Funktion von raum- und praxistheoretischen Perspektiven im Umgang mit Dingen, Artefakten und Objekten ermöglicht ihre Sichtbarmachung durch Verunsicherung in mehrdeutigen Vollzügen.[6]

Der Beitrag der Materialitätsforschung für das Verhältnis von Praktischer Theologie und Religionspädagogik entfaltet sich multiperspektivisch. Die Erarbeitung neuer sowie die Verschränkung interdisziplinärer Ansätze gestaltet sich als multiperspektivische Rahmung von objektbezogenen praktischen Vollzügen. Eine Veränderung der Blickachsen bewirkt einen Paradigmenwechsel im Verhältnis von Theorie und Praxis. Dem praxistheoretischen Umgang mit Artefakten als Dingen, Objekten und Gegenständen bietet sich das Ausloten des Verhältnisses von Praktischer Theologie und Religionspädagogik an, sofern damit für beide Disziplinen leistungsfähige Fragehorizonte eröffnet werden: Welche Bedeutung wird Artefakten und Objekten beigemessen? Wie werden sie verwendet? Welche Nutzungsoptionen bestehen?

In der ersten Rubrik dieses Bandes *Artefakte, Dinge, Objekte* sind grundlegende Ansätze zusammengestellt, die materialitätstheoretische und praxistheoretische Impulse für Religionspädagogik und Praktische Theologie offenlegen und nachvollziehbar machen.

Antje Roggenkamp befasst sich mit religionsbezogenen Vollzügen im Umgang mit Dingen und Artefakten. Dies geschieht vor dem Hintergrund, dass bisherige praxistheoretische Reflexionen und Analysen überwiegend konkrete Lernvollzüge in den Blick nehmen. Eine auf Materialität bezogene praxeologische Erweiterung

---

5 Vgl. Hahn, Hans-Peter: Der Eigensinn der Dinge – Einleitung, in: Ders. (Hg.): Vom Eigensinn der Dinge. Für eine neue Perspektive auf die Welt des Materiellen, Berlin 2015, S. 9–56, hier S. 12.

6 Vgl. ebd., S. 54–56.

im Umgang mit Dingen und Artefakten führt zur Annäherung von Religionspädagogik an praktisch-theologische Fragestellungen. Sie eröffnet zugleich einen auf die Beobachtung von Metapraxis bezogenen Denkraum.

Katharina Krause reflektiert die Wirkmächtigkeit von Materialität bzw. das dazu bestehende Forschungsdesiderat, indem sie analytische theoretische Perspektiven und exemplarische Objekte erörtert. Der Beitrag zielt dabei auch auf eine Reflexion über den heuristischen Wert der Auseinandersetzung mit Materialität in der Religionsforschung ab. Krause bearbeitet diese Frage, indem sie die Chancen und Grenzen einer ethnographisch orientierten Forschungspraxis auslotet und diskutiert, die die Möglichkeit offen hält, dass Dinge über Potenziale zur Mitwirkung verfügen.

Anne Koch erweitert die Frage nach Artefakten um den Bezug auf die vieldimensionale Umwelt, in der Artefakte wahrgenommen und erfahren werden, wodurch der Artefaktbegriff erweitert wird. Das eingeführte Konzept der Aestheticscapes fokussiert die sinnlich-ästhetischen Arrangements, in denen Objekte wahrgenommen werden. Aestheticscapes legen zugleich machtsensitive Strukturen auch in religiösen Bildungsprozessen offen. Die multiperspektivische Annäherung an die Aestheticscapes zeigt auf, wie diese ihre Dingumwelt beschreiben und erlauben, Aussagen über wahrgenommene, aber übersehene Dimensionen des Embodiment methodisch kontrolliert (als Körperwissen) offen zu legen. Die Leistungsfähigkeit dieses Ansatzes tritt im Gegenüber zu aufklärerisch-begrifflicher Dingarbeit nicht nur religionsästhetisch und religionspädagogisch in den Fokus.

Thomas Klie nähert sich dem Verhältnis von Subjekt und Artefakten aus praktisch-theologischer Perspektive. Artefakten wurde und wird in institutionellen Zusammenhängen die stumme Rolle von unbedeutenden Dingen (Adiaphora) zugewiesen. Exemplarische Kontaktzonen aus Liturgie, Religionspädagogik und Pastoraltheologie zeigen objektbezogene Fokussierungen an. Religiöse Raumordnungen werden durch das Zusammenspiel von handelndem Kollektiv und auf Liturgie bezogenen Artefakten (u.a. Kirchweih, Prinzipalstücke) hergestellt, durch davon abgekoppelte Methodiken ihrer sozialen Orientierung partiell beraubt und durch Segensoptionen nachträglich artefaktisiert.

Die zweite Rubrik *Religiöse Objekte* widmet sich explizit religiösen Objekten, ihrer Nutzung und Ingebrauchnahme, die einerseits historisch gespiegelt, andererseits religionspädagogisch-katechetisch auf ihre Gegenwartsrelevanz befragt werden.

Rita Burrichter befasst sich mit Kreuzwegen. Dienen die Passionsdarstellungen einerseits dem bis in die Gegenwart lebendigen spirituellen Nachvollzug des körperlichen Leidensweges, so eröffnen sie andererseits liturgisches Handeln und Verhalten im Raum. Die nähere Analyse und Auseinandersetzung mit exemplarischen Kreuzwegen eröffnet neue Sichtweisen auf die traditionellen Nutzungsformen und ihre vielfältigen Funktionen. Sie erscheinen als aktuelle Beheimatung von Studie-

renden, ohne religiös erläutert zu sein, als standardmäßige Wanddekorationen in Kircheninnenräumen, die von den Gemeinden als Klotz am Bein empfunden werden, gleichwohl aber unaufgebbar bleiben. Burrichter skizziert ein praktisch-theologisches Forschungsprogramm, das deren gegenwartsbezogene religiöse Aktualisierung raumbezogen offenlegt.

Claudia Gärtner kartiert Artefakte als Gegenstände religiöser Bildung persönlich-biographisch. Fungieren religiöse Kunstbilder und Skulpturen im Kontext der Glaubensvermittlung als Erinnerung, so kommt ihnen zugleich die Aufgabe der emotionalen Berührung in Meditation und Andacht zu. Im Kontext von Bilddidaktik beschreiben Bilder das Ereignishafte von Korrelation oder decken politisch-ideologische Vereinnahmungen – auch an dreidimensionalen Krippenfiguren – nicht zuletzt im Rahmen von Fremdprophetie auf. Aktuelle religionspädagogische Kartierungen knüpfen an religiöse Bildbezogenheit in Form von Seismographen der Gegenwart an, beziehen sich auf interreligiöse Dimensionen und erschließen inklusive Bildungsprozesse.

Sylvie Le Grand erschließt das Spannungsfeld von Erinnern und Anordnen im Rahmen forschungsbezogener Lehre im Umgang mit religiösen Artefakten. Dieser andere Blick konturiert Kunstbilder als christliches Erbe und eröffnet im Spiegel eines in-, nicht exklusivistischen Verständnisses von Laïcité ungewohnte Perspektiven auf den eigenen Umgang mit religiösen Objekten. In dieser Perspektive tritt die emotionale zugunsten der beschreibenden Dimension in den Hintergrund, macht sich aber praxeologisch transformiert dort bemerkbar, wo – u.a. vom Christentum geprägte – kulturgeschichtliche Traditionen im interreligiösen Kontext allererst erschlossen werden.

Die dritte Rubrik *Gestaltung von Räumen und Objekten* thematisiert die Gestaltung von Räumen und Objekten und verweist insbesondere auf die affektive Dimension von Materialität in religiösen Räumen, die gegenüber vermeintlich vorgeprägten liturgischen oder theologischen Handlungsroutinen und Narrativen überraschende Neuorientierungen eröffnet.

Sonja Keller fokussiert den Zusammenhang zwischen Räumen und Affekten mit Bezug auf die Umnutzung bzw. erweiterte Nutzung von Kirchengebäuden. Keller wirbt für eine materialitätssensible Wahrnehmung von Kirchengebäuden und reflektiert deren Potenziale vor dem Hintergrund des praktisch-theologischen Forschungsdiskurses. Die exemplarische Schilderung der Umgestaltung von Kirchengebäuden entfaltet Keller als Arbeit an Affekten, wobei die Gestaltung, Nutzung und Erfahrung von Raum als in einem Wechselverhältnis stehend begriffen werden.

Britta Konz und Stephanie Lerke wenden sich der Materialität und Narrativität von Erinnerungskoffern zu, deren spezifischer, an die sinnliche Erfahrbarkeit verweisender Inhalt der Erinnerung als theologischer Basiskategorie zuarbeitet. Fundstücke werden mit dem Potenzial persönlicher Sinngebung verknüpft, als Artefakte regen sie sinnlich und haptisch an. Erinnerungskoffer erschließen durch

den Zeugnis-Charakter ihrer Replikate eine multisensorische Wirklichkeit. Sie fordern – nicht nur, aber auch – im Disability-Kontext zur sozialen Gestaltwerdung multiperspektivischer Angebote als Museum im Kleinen auf.

Kerstin Menzel befasst sich mit der veränderten Nutzung von Kirchenräumen und -gebäuden. Sie beschreibt durch Artefakte – u.a. Pult, Gestühl etc. – und deren Beharrungskräfte hervorgebrachte soziale Konstellationen. Kirchbauvereine, die nicht selten professionelle Unterstützung finden, erweitern die Formen von Nutzung und Gebrauch (nicht-)religiöser Gegenstände. An konkreten Artefakten im Horburger Kirchenraum werden diese Zugänge exemplarisch – als kunstgeschichtlich-touristische, individuell-religiöse, kinder- und familienbezogene sowie gottesdienstliche Nutzungen – miteinander ins Gespräch gebracht und als Aneignungsformen gegenüber liturgisch-musealen Vereindeutigungszugriffen gestärkt.

Anna Körs zeigt an religiösen Gebäuden und Architekturen die Kraft des Materialen im Sozialen auf, indem sie nach der Wirkung von Citykirchen, einer Kirchen-Moschee-Umnutzung und einem Haus der Religionen im Kontext pluraler Gesellschaften fragt. Körs skizziert, wie in religiösen Räumen die multireligiös-säkulare Verfasstheit von Gesellschaft als deren spezifische, sich selbst regulierende Governance sichtbar wird. Führt dies bei Citykirchen zu einer Reinszenierung des Kirchengebäudes als öffentlichem Raum und damit zu einer kirchlichen Profilierung, so lässt sich im Falle einer Kirchen-Moschee-Umnutzung eine Verhältnisbestimmung der beteiligten Religionsgemeinschaften zueinander und gegenüber der pluralen Gesellschaft beobachten.

4. Perspektivischer Paradigmenwechsel

Das Anliegen des vorliegenden Bandes ist es, interdisziplinäre materialitätsbezogene Forschungsperspektiven zur Bedeutung der Objektkultur für religiöse Praktiken, Räume und Vollzüge sichtbar zu machen. Dies impliziert die Reflexion und interdisziplinäre Beschreibung innovativer Umgangsweisen mit dem formativen Potenzial von religiös konnotierten Alltagsobjekten, die Sensibilisierung für den Gebrauch von Artefakten in pädagogischen Vollzügen, die Funktion von Objekten für unterschiedliche Ansätze der Kirchenraumpädagogik und deren Bedeutung für das individuelle Erleben der erweiterten Nutzung von Kirchenräumen im Rahmen praktisch-theologischer Vollzüge. Das Anliegen erfordert zudem eine Auseinandersetzung mit und Darstellung von interdisziplinären Strategien, methodischen Ansätzen aus Kunst- und Religionswissenschaft sowie der Religionssoziologie, aber auch transnationaler Perspektiven.

Die einzelnen Aufsätze zeichnen sich ein in die Beobachtung, dass die Erforschung religiöser Praktiken und Vollzüge auf multiperspektivische Ansätze

angewiesen sind. Der Verzicht auf eine vorgängige Reflexion der Disziplinen und Forschungsperspektiven impliziten Normativität hat zur Folge, dass die im Handlungsfeld zwischen Praktischer Theologie, Religionspädagogik und Religionswissenschaft auftretenden Praktiken und Vollzüge nicht länger isoliert, d.h. je disziplinspezifisch, sondern als gemeinsame Themen identifiziert werden.

Wir danken den Autorinnen und Autoren für Ihre Bereitschaft, sich mit ihren Forschungen auf unser Projekt einzulassen, für ihre Ausdauer und Geduld, mit der sie sich auf unsere Anfragen eingelassen haben und für ihre Kreativität, mit der Aspekte der gemeinsamen Arbeit in die Beiträge integriert worden sind. Der Dank gilt auch Andrea Töcker und Lukas Hintz für ihre Unterstützung bei der Erstellung der Formatvorlagen, der Beschaffung der Bildrechte und der digitalen Unterstützung der Kommunikation. Wir haben zu danken den Herausgebenden der Reihe, die unseren Band zügig aufnahmen, dem Transcript-Verlag für mannigfache Unterstützung bei der Drucklegung und schließlich der Deutschen Forschungsgemeinschaft für die großzügige Unterstützung unseres Netzwerks sowie insbesondere der Publikation.

Münster/Neuendettelsau im August 2022 – Antje Roggenkamp/Sonja Keller

I. Artefakte, Dinge, Objekte

Religionsbezogene »Kunstbilder« als Artefakte

Zur praxeologischen Erweiterung von Religionspädagogik

Antje Roggenkamp

Der folgende Beitrag zeichnet religionsbezogene Artefakte als von Menschen gemachte Dinge, Objekte und Gegenstände in den weiteren Kontext religionspädagogischen Arbeitens ein. Er versteht sich als eine praxeologische Erweiterung des Arbeitsfeldes, das in der Religionspädagogik gemeinhin unter dem Terminus der Bilddidaktik oder auch -theologie erscheint. Diese Erweiterung bezieht sich nicht nur auf das engere Feld des methodologischen Umgangs mit religiösen Kunstbildern. Sie umfasst auch einen forschungspragmatischen Zugang zur Frage, wie mit den von ihnen angebotenen, dem Gegenstand oder Objekt quasi immanenten Nutzungsformen umzugehen ist. Die Auseinandersetzung mit praxistheoretischen Zugängen zu Artefakten führt zur Frage nach der Relevanz dieser Ansätze für die Ausbildung einer praxeologisch orientierten Religionspädagogik.

1. Praxistheorie im Horizont (religions-)pädagogischer Felder

1.1 Kurze Einführung in die Praxistheorie

Auf dem internationalen Feld der Sozialtheorien hat sich in den letzten vier Jahrzehnten »ein facettenreiches Bündel von Analyseansätzen herausgebildet«[1]. Sie lassen sich als »Theorien sozialer Praktiken«, »Praxistheorien« oder »Versionen einer Praxeologie« bestimmen und umschreiben.[2] Praxistheorien zeichnen sich in kulturtheoretische, sozialkonstruktivistische Perspektiven ein. Sie gelten als deren spezifische Versionen. Praxistheoretische Ansätze heben sich von anderen

1 Im Folgenden werden die Adjektive »praxeologisch« und »praxistheoretisch« alternierend verwendet. Vgl. Reckwitz, Andreas: Grundelemente einer Theorie sozialer Praktiken. Eine sozialtheoretische Perspektive, in: Zeitschrift für Soziologie 32/4 (2003), S. 283.

2 A. Reckwitz: Grundelemente, S. 283.

Formen von Kulturtheorien wie dem Mentalismus[3] oder dem Textualismus[4] ab. In deren Verständnis entsteht die soziale Welt durch sinnhafte Wissensordnungen, kollektive Formen des Verstehens und Bedeutens, aber auch durch vorsprachliche symbolische Ordnungen. Praxistheorie versteht sich gleichwohl als ein spezifischer Fall von *Kulturtheorie*.[5]

Praxistheorien unternehmen den Versuch, Zugänge zu überwinden, die klassisch erkenntnistheoretischen Beziehungen entspringen. Dies betrifft die Rolle des traditionellen Subjekts, aber auch jene des traditionellen Objekts. Diese Zugänge, die Kultur und Wissen in symbolischen Kategorien des sozialen Kollektivs oder natürlichen, sozialen Strukturen fundieren, werfen die Frage nach Ursache- und Wirkungszusammenhängen auf. Eine praxistheoretische Sicht überwindet die Gegenüberstellung von Subjekt und Objekt, indem sie an Stelle von Ursache und Wirkung ein Dazwischen fokussiert.[6]

Aus praxeologischer Perspektive bestimmt sich das *soziale (Handlungs-)Feld* als ein Konglomerat von sozialen Praktiken, die in verschiedenen Modi miteinander verknüpft sind. Die kleinste Einheit des Sozialen besteht – praxistheoretisch betrachtet – in einem routinisierten, durch implizites Verstehen zusammengehaltenen »nexus of doings and sayings« (Schatzki).[7] Soziale Praktiken können sich in ihren Anforderungen an das praktische Wissen unterscheiden, indem sie zueinander

---

3 Insofern der Mentalismus Kultur als ein kognitiv-geistiges Phänomen auffasst, ist der menschliche Geist Ort des kulturellen Symbolsystems: Dem ›Innen‹ des Mentalen entspricht die ›kleinste Einheit‹ des Sozialen, die in der Kulturanalyse herausgearbeitet wird. A. Reckwitz: Grundelemente, S. 288.

4 Der Textualismus entwickelt im Umkreis des Poststrukturalismus Formen einer Kulturanalyse, die die Wissensordnungen der Kultur auf der Ebene von Diskursen und öffentlichen Ordnungen verorten: Das Außen der Diskurse wird durch kulturelle Codes strukturiert, die als kulturelle Definitionen diskursive Codierungen vornehmen. A. Reckwitz: Grundelemente, S. 288f.

5 Soziale Strukturen werden nicht als »eine vorkulturelle, materielle Sphäre verstanden, sondern als spezifisch geregelte intersubjektive Prozesse, als Kommunikationsgeschehen, das eine kollektive Wissensproduktion ermöglicht«. Reckwitz, Andreas: Unscharfe Grenzen. Perspektiven der Kultursoziologie, Bielefeld ^{2}2010, S. 137.

6 A. Reckwitz: Grenzen, S. 136–139, hier S. 138f.: »Wie ist es einer Gruppe möglich, die ›realen‹ Strukturen der natürlichen und sozialen Welt abzubilden, wenn die Bedeutungsproduktion, die den jeweiligen Erfahrungen und Wahrnehmungen Sinn zu-schreibt, potenziell verschiedene, empirisch äquivalente Wege gehen kann, so dass es keinen Ort für die vorgeblich neutrale Konstatierung einer ›Korrespondenzbeziehung‹ zwischen der sozialen und natürlichen Realität und ihrer Repräsentation gibt?«

7 Das Soziale ist weder in der Intersubjektivität noch in der Normgeleitetheit oder der Kommunikation zu suchen, sondern »in der Kollektivität von Verhaltensweisen, die durch ein spezifisches ›praktisches Können‹ zusammengehalten werden: Praktiken bilden somit eine emergente Ebene des Sozialen, die sich jedoch nicht ›in der Umwelt‹ ihrer körperlich-mentalen Träger befindet.« A. Reckwitz: Grundelemente, S. 289.

in Konkurrenz stehen. Dies betrifft etwa verschiedene Formen *sozialer Praktiken* wie eine Praktik der Verhandlung, eine Praktik des Umgangs mit einem Werkzeug, aber auch eine Praktik im Umgang mit dem eigenen Körper.[8] Ihre Pointe erhalten Praxistheorien durch Konzepte des *tacit knowledge* oder des *learning by doing*, die insbesondere den Umgang mit Artefakten, d.h. mit Dingen, Objekten und Gegenständen prägen.[9]

1.2 Praxistheorie, Pädagogik und Religionspädagogik

Verschiedene sozialwissenschaftliche Forschungsfelder greifen auf praxistheoretische Beschreibungen zurück, um die Routinen in Organisationen, die Formen der Verwendung verschiedener Artefakte, die Charakteristika spezifisch körpergebundener Aufführungspraxen oder ein »doing culture«, spezifische Modi der Herstellung von Kultur in alltäglichen Praktiken zu rekonstruieren.[10] Im Folgenden geht es um die Frage, in welcher Weise die Religionspädagogik aus den Ansätzen der Praxistheorie im Umgang mit Dingen, Objekten und Gegenständen neue Impulse empfangen kann.

In der *Unterrichtsforschung* kommen zunehmend praxistheoretische Impulse zum Tragen, die sich auf die Beobachtung und Analyse von Unterricht beziehen. Die Ansätze werden auf die in ihm stattfindenden Prozesse bezogen.[11] Gelegentlich stehen auch Dinge, Gegenstände und Objekte in ihrem Fokus.[12] Die praxistheoretische Erforschung pädagogischer Praktiken arbeitet heraus, dass die Dinge im Unterricht nicht nur als Wissensobjekte bzw. Wissensmedien verhandelt werden. Sie verlangen Schülerinnen und Schülern auch eine je spezifische Haltung ab, treten aber selbst in den Hintergrund.[13]

---

8 A. Reckwitz: Grundelemente, S. 290.

9 Vgl. etwa Hahn, Hans Peter: Der Eigensinn der Dinge – Einleitung, in: Hahn, Hans Peter (Hg.): Vom Eigensinn der Dinge. Für eine neue Perspektive auf die Welt des Materiellen, Berlin 2015, S. 9–56, hier S. 12.

10 A. Reckwitz: Grundelemente, S. 282.

11 Reis, Oliver/Hillebrand, Miriam/Mauritz, Gerrit/Wittke, Annika/Kamcili-Yildiz, Naciye: Mindsets guter Lehre in Beziehung zu den Mindsets religiöser Pluralität, in: Theo-Web, 19 (1) 2020, S. 249–266.

12 Altmeyer, Stefan: Vom Eigenleben der Dinge. Der religionsdidaktische Konstruktivismus quer gelesen mit Bruno Latour, in: ZPT, 64/4 (2014), S. 349–357.

13 Alkemeyer, Thomas/Kalthoff, Hubert/Rieger-Ladich, Markus: Bildungspraxis – eine Einleitung, in: Alkemeyer, Thomas/Kalthoff, Hubert/Rieger-Ladich, Markus (Hg.): Bildungspraxis. Körper – Räume – Objekte, Weilerswist 2015, S. 9–33; Altmeyer, Stefan: Das ist ja ein Ding! Über das religiöse Lernen und das Mehr der Dinge, in: Katechetische Blätter 142 (2017), S. 404–407.

Eine »bestimmte Ordnung des Unterrichthaltens«[14] legt die Dinge und ihre Positionierung im Raum fest. Die am Unterricht Teilnehmenden verlassen sich auf Artefakte: Tafeln werden zu einem Beglaubigungs- und Aufzeichnungsinstrument von Unterricht für diejenigen, deren Blicke nicht nur gelegentlich von der grünen Wandtafel abschweifen.[15] Die Positionierung von Dingen und Objekten arbeitet einer Interaktionsordnung zu, die die Teilnahmemöglichkeiten asymmetrisch verteilt.[16] Die Praxistheorie wird bislang pädagogisch überwiegend als eine Unterfamilie konstruktivistischer Ansätze wahrgenommen.[17]

Religionspädagogik reiht sich ein in eine (Forschungs-)Perspektive, die nach (religiösen) Bildungsanreizen sucht, mit der die Einzelnen befähigt werden, sich mit Dingen, Objekten und Gegenständen, die spezifischen Traditionen entstammen, auseinanderzusetzen. Unterricht wird aus vielfältiger Perspektive beobachtbar, muss sich aber zugleich zu dieser Relativierung verhalten.[18] Das christliche Gotteskonzept fokussiert praxistheoretisch jene Pointe, die darauf insistiert, »dass der von ihm bezeichnete ›Gegenstand‹ weder mit der vorfindlichen Wirklichkeit identisch noch unter sie subsumierbar ist und auch nicht von ihr losgelöst existiert«[19].

Die bisherige Diskussion weist *einerseits* darauf hin, dass sich die Aufnahme praxeologischer Aspekte in Entsprechung zu ihren praxistheoretischen (Herkunfts-)Familien entwickelt bzw. sie sich in spezifische Abhängigkeiten von ihnen einzeichnen.[20] *Andererseits* nimmt sie Tendenzen auf, die den pädagogischen Um-

---

14 Röhl, Tobias: »Unterrichten. Praxistheoretische Dezentrierungen eines alltäglichen Geschehens«, in: Schäfer, Hilmar (Hg.): Praxistheorie. Ein soziologisches Forschungsprogramm, Bielefeld 2016, S. 323–344, hier S. 329.

15 T. Röhl: Dezentrierungen, S. 329.

16 T. Röhl: Dezentrierungen, S. 336.

17 Alkemeyer, Thomas/Buschmann, Nikolaus: Praktiken der Subjektivierung – Subjektivierung als Praxis, in: Schäfer, Hilmar (Hg.): Praxistheorie, Bielefeld 2016, S. 115–136, hier S. 131f.

18 Büttner, Gerhard/Mendl, Hans/Reis, Oliver/Roose, Hanna: Vom radikalen Konstruktivismus zur Praxistheorie. Zur Frage des Umgangs mit Kontingenz im Unterricht, in: Religion lernen. Jahrbuch für konstruktivistische Religionsdidaktik, 10 (2019), S. 7–17, hier S. 14.

19 Ob es auch aus praxistheoretischer Perspektive um die (konstruktivistische) Gegenüberstellung einer »Alles bestimmenden Wirklichkeit« (Bultmann) und jener Dynamik geht, die der Botschaft von der kommenden Gottesherrschaft zugrunde liegt, werden die folgenden Überlegungen (vgl. Kap. 3) zeigen. Vgl. Simojoki, Henrik: Wo »steht« die konstruktivistische Religionsdidaktik? Versuch einer theologischen Ortsbestimmung, in: ZPT 64/4 (2014), S. 357–366, hier S. 364.

20 Dies kann auf den Umstand zurückgeführt werden, dass mehrheitlich auf Foucaults Dispositif bzw. Latours Subjekt-Objekt-Gegenüberstellung zurückgegriffen wird. Latour betrachtet Dinge und Artefakte nicht als »passive Objekte«, sondern das Objekt kann »anregen« und »affizieren«, »appellieren«, »stimulieren«, »provozieren«, aber auch Neues entstehen lassen, insofern technische Produkte Subjektivierungspraktiken aus sich heraussetzen. Vgl. Rieger-Ladich, Markus: Postschalter und Dreiräder. Zur materiellen Dimension von Subjektivierungs-

gang mit Artefakten markieren und sich auf diesen in erweiterter Form beziehen.[21] *Schließlich* unterliegt sie aus religionspädagogischer Perspektive der prinzipiellen Auseinandersetzung mit einer theologischen Verabschiedung des Absoluten bzw. mit einer Preisgabe der Vorstellung des »Zwangs zur eigenen Religion«[22]. In diesen drei Perspektiven bieten sich Artefakte als Dinge, Objekte und Gegenstände für eine praxistheoretische Grundlegung von Religionspädagogik an. Wie also kann ein religionspädagogischer Umgang mit Artefakten aus praxistheoretischer Perspektive gestaltet werden?

Die vorstehenden Überlegungen führen zu konkreten (Forschungs-)Fragen, die auch der Gliederung der nachfolgenden Abschnitte zugrunde liegen: Gibt es Methode(n), die Artefakte aus praxistheoretischer Perspektive beschreiben (1)? Wie ist eine derartige Methode ggf. zu erweitern, um spezifische religiöse Traditionen in Artefakten praxistheoretisch zu konkretisieren (2)? Wie müsste eine Praxistheorie aussehen, die den Umgang mit religionsbezogenen Artefakten religionspädagogisch eröffnet (3)?

2. Ikonographisch-ikonische Zugänge im Spiegel von praxeologischen Überlegungen

Eine Artefakt sensible Religionspädagogik hat an dieser Stelle die Frage nach geeigneten Methoden zu klären, die die Analyse von religionsbezogenen Artefakten – wie etwa Kunstbildern – aus praxistheoretischer bzw. einer entsprechend erweiterten Perspektive beschreibt. Religiöse Kunstbilder kommen bislang praxistheoretisch nicht bzw. nicht explizit zum Einsatz.[23]

2.1 Chancen und Grenzen der »Bildtheologie«

Seit den 1980er Jahren entwickelte sich eine breite, religionspädagogische Tradition, die einen Perspektivwechsel im Umgang mit religiösen Artefakten vollzogen hat.

praktiken, in: Thompson, Christiane/Casal, Rita/Ricken, Norbert (Hg.): Die Sache(n) der Bildung, Paderborn 2017, S. 205f.

21 Das Interesse an den Dingen tritt hinter der Frage nach den Umgangsweisen – Praxen – zurück. Vgl. C. Thompson/R. Casale/N. Ricken (Hg.): Sache(n).

22 H. Simojoki: Religionsdidaktik, S. 362.

23 Vgl. zuletzt Kumpf, Hubert: Visuelle Inszenierung der Weihnachtsgeschichte in einem evangelischen Christverspergottesdienst. Entfaltung des Bildes »Mystische Geburt« von Sandro Botticelli, in: Religion lernen. Jahrbuch für konstruktivistische Religionsdidaktik 11 (2020), S. 157–169 sowie Jonker, Evert: Ein religiöses Artefakt im Unterricht – zur didaktischen Eignung einer Christophorus-Ikone, in: Religion lernen. Jahrbuch für konstruktivistische Religionsdidaktik 11 (2020), S. 179–190.

Religionsbezogene Kunstbilder dienen nicht länger der Illustration des biblisch Berichteten, sondern spüren zunächst der Formsprache des Bildes nach:

> »Daß sich ein Bildbetrachter auf die visuelle Formensprache bis ins Detail einlassen muss, ›bevor‹ es zu gefühlsmäßigen Reaktionen kommt; daß der spezifische Gehalt eines Bildes nicht so sehr am Thema (= Inhalt) hängt, sondern an dem, was die bildnerische Realisierung des Themas daraus macht; kurzum: der Bildgehalt, der eben nicht identisch ist mit dem eventuellen Bildtitel, ergibt sich aus der ästhetischen Bildgestalt, – und nicht aus dem bloßen Wissen um das dargestellte Thema.«[24]

Während für Günter Lange der »objektive« Vergleich zwischen Bibel und Bild eigenständige, spirituelle Zugänge ermöglicht, geht es Alex Stock um das Sichtbarmachen des durch die Artefakte angestoßenen (Reflexions-)Überschusses, der »die theologische Sprache mit neuen Wörtern, Metaphern, Sätzen und Texten«[25] bereichert.

Die bildtheologischen Ansätze lassen sich konzeptuellen Kulturtheorien zuordnen. Mit ihrer Fokussierung auf den geistig-kognitiven oder textuellen Phänomenen arbeiten sie aus praxistheoretischer Perspektive zwar dem Mentalismus (Lange) bzw. dem Textualismus (Stock) zu. Durch ein schematisiertes Vorgehen[26] bzw. eine entsprechende Sensibilität für bildersprachliche Codes[27] trainieren sie aber ganz praktisch das Ausharren der Betrachtenden. Die Bildtheologie hält insofern jene Frage nach dem Ort des Kulturellen bzw. des Sinnhaft-Symbolischen wach. Der Umgang mit der Frage wird praxistheoretisch als basale Ordnungsleistung identifizierbar (Reckwitz), ohne von der Bildtheologie theoretisch in Angriff genommen zu sein.[28] Eine theoretische Klärung scheint mir die Dokumentarische Methode herbei zu führen.

---

24 Lange, Günter: Aus Bildern klug werden, in: Heumann, Jürgen/Müller, Wolfgang Erich (Hg.): Kunst-Positionen, Stuttgart 1998, S. 149–156, hier S. 156.

25 Stock, Alex: Die Bilder, die Kunst und die Theologie, in: Heumann, Jürgen/Müller, Wolfgang Erich (Hg.): Kunst-Positionen, Stuttgart 1998, S. 11–17, hier S. 16.

26 Lange verweist explizit auf ein 5er-Schema zurück: 1. Was sehe ich? 2. Wie ist die Bildfläche organisiert? 3. Was löst das Bild in mir aus? 4. Was hat das Bild zu bedeuten? 5. Was bedeutet das Bild für mich? Vgl. G. Lange, Bilder, S. 155.

27 Es geht u.a. um den geometrisch-arithmetischen, den Farben, den Landschafts-, den architektonischen, den körpersprachlichen sowie den kleidersprachlichen Code. Vgl. Stock, Alex: Strukturale Bildanalyse, in: Wichelhaus, Manfred/Stock, Alex: Bildtheologie und Bilddidaktik. Studien zur religiösen Bildwelt, Düsseldorf 1981, S. 36–43, hier 40–43.

28 A. Reckwitz: Grundelemente, S. 288.

2.2 Die Dokumentarische Bildinterpretation als bildtheologische Ergänzung und praxistheoretische Erweiterung

Die Dokumentarische Bildinterpretation greift einerseits auf die (vor-)ikonographisch-ikonologische Methode, andererseits auf deren kritisch-konstruktive Weiterführung im Rahmen des ikonischen Ansatzes zurück. Sie nimmt damit jene Ansätze auf, die auch dem bildtheologischen Perspektivwechsel zugrunde liegen. Während Erwin Panofsky mit seiner Abfolge von vorikonographischem, ikonographischem und ikonologischem Sehen am (Wieder-)Erkennen interessiert ist, überführt Max Imdahl das (wieder-)erkennende in ein sehendes Sehen.[29]

In der Dokumentarischen Methode bilden vorikonographisch-beschreibende und ikonographisch-rekonstruierende Interpretation die *formulierende Interpretation*, die sich mit dem explizit-kommunikativen Wissen befasst. Sie kann, aber muss nicht in eine Common Sens-Typisierung einmünden.

Die *reflektierende Interpretation* fragt demgegenüber nach dem implizit-konjunktiven Wissen, indem sie den formalen Aufbau nach planimetrischer Komposition,[30] szenischer Choreographie[31] und perspektivischer Projektion[32] hin betrachtet. In der ikonischen Interpretation thematisiert sie u.a. die Frage nach der Stellung des Beobachters bzw. der Beobachterin.

Gemeinsam bilden die formalen Schritte von formulierender und reflektierender Interpretation die Materialität des Sozialen ab, die in einem Artefakt auf zweifache Weise inkorporiert ist: Während das kommunikative Wissen die Materialität des Sozialen zu rekonstruieren sucht, verdeutlicht der Blick auf eine oder mehrere Kompositionsvarianten das Spezifische der jeweiligen materialen Praxis des zu betrachtenden Artefakts. Das konjunktive Wissen ist insofern kein theoretisches Denken, das der Praxis zeitlich vorangeht, sondern Bestandteil einer Praktik, die als solche rekonstruierbar ist.[33]

---

29 Bohnsack, Ralf: Die dokumentarische Methode in der Bild- und Fotointerpretation, in: Bohnsack, Ralf/Nentwig-Gesemann, Iris/Nohl, Arnd-Michael (Hg.): Die dokumentarische Methode und ihre Forschungspraxis. Grundlagen qualitativer Sozialforschung, Heidelberg ^{3}2013, S. 75–98, hier S. 76–79.

30 Die planimetrische Komposition sucht nach formalen Gestaltungsaspekten (Linien und/oder Formen) und versucht, den Bildaufbau unter Absehung seines Inhalts auf eine Weise zu fokussieren, dass zentrale Elemente aufgespürt werden. R. Bohnsack: Methode, S. 89f.

31 Die szenische Choreographie beschreibt, inwiefern Figuren, Gegenstände oder Personen im Raum aufeinander bezogen sind. R. Bohnsack: Methode, S. 88f.

32 Die perspektivische Projektion befasst sich mit der Frage, aus welcher Perspektive (Zentral-, Vogel-, Frosch- oder Achsenperspektive) das Bild gemalt ist und thematisiert die Frage nach der Stellung des Beobachters. Sie sucht nach impliziten Regeln oder Strukturen, die den Handelnden nicht bewusst sind. R. Bohnsack: Methode, S. 87f.

33 So verstehe ich Bohnsacks Ausführungen zu den Kompositionsvarianten. R. Bohnsack: Methode, S. 82.

Die Dokumentarische Methode sucht – gleichsam erinnernd – nach impliziten Regeln, die den sozialen Praxen im Artefakt unbewusst voraus liegen. Sie fragt darüber hinaus nach Leerstellen oder Brüchen, die die Betrachtenden in ihrem Umgang mit dem Artefakt vorbewusst prägen. Für Bohnsack handelt es sich um die Frage nach implizitem sozialen Wissen, auf das ein Artefakt zurückgreift. Die Brüche möchte ich im Folgenden nicht als Metapose oder Metastilisierung[34] beschreiben, sondern als eine Metapraxis identifizieren, die einer praxeologisch ausweisbaren Befähigung im Umgang mit einem Ding, Gegenstand oder Objekt zuarbeiten. Die Materialität des Sozialen wird im Umgang mit einem Artefakt praxeologisch und zugleich in praxeologischer Brechung aufweisbar.[35]

Die dokumentarische Methode ist damit passfähig für eine Praxistheorie, die von der Implizitheit eines Wissens ausgeht. Gegenüber einem expliziten Aussagewissen von Überzeugungen (knowing that) betont sie seine Asymmetrie: Die expliziten Regeln müssen den impliziten Kriterien innerhalb des Handlungsfeldes nicht entsprechen.

3. Dokumentarisch-praxeologische Perspektiven: Zur Erweiterung des Umgangs mit religionsbezogenen Artefakten

Die exemplarische Anwendung der dokumentarischen Methode auf religionsbezogene Artefakte steht im Fokus des folgenden Abschnittes. Es geht konkret um die Frage nach den in den Artefakten materialisierten sozialen Praxen. Während ein erster Abschnitt eine exemplarische Interpretation unternimmt – die dokumentarische Methode wird um praxistheoretische Elemente erweitert –, zeigt ein zweiter Abschnitt kollektive Praktiken auf: Im Frühjahr 2014 waren in einem Kirchenraum Lithographien aus Oskar Kokoschkas Passionszyklus[36] ausgestellt. Verschiedene Lerngruppen wurden dabei beobachtet, wie sie sich u.a. durch Kokoschkas Passionszyklus gegenseitig führten.

34 Bohnsack, Ralf: »Heidi«: Eine exemplarische Bildinterpretation auf der Basis der dokumentarischen Methode, in: Bohnsack, Ralf/Nentwig-Gesemann, Iris/Nohl, Arnd-Michael (Hg.): Die dokumentarische Methode und ihre Forschungspraxis. Grundlagen qualitativer Sozialforschung, Heidelberg ³2013, S. 347–361, hier 357.

35 A. Reckwitz: Grundelemente, S. 292.

36 Rombold, Günter: Oskar Kokoschka – Der solidarische Christus, in: Rombold, Günter/Schwebel, Horst: Christus in der Kunst des 20. Jahrhunderts, Freiburg/Basel/Wien 1983, S. 36–39, hier S. 37.

3.1 Eine exemplarische Bildinterpretation – praxistheoretisch erweitert

Abb. 1: Oskar Kokoschka, Judaskuss, 1916[37]



Auf der *vorikonographischen Ebene* heben sich im Vordergrund zwei Personen ab. Eine weiß gekleidete Gestalt mit übereinander verschränkten Armen und einem etwas dunkleren Oberkleid wendet sich einer dunkel gewandeten zu. Diese ist dabei, ihren rechten Arm zu umfassen. Die Köpfe der beiden machen eine Bewegung aufeinander zu. Während die linke Gestalt »barfuß« geht, hat die rechte offensichtlich Stiefel an. Ein kleiner Hund läuft auf das Gewand des barfüßigen Mannes zu. Hinter dem Paar befinden sich auf der linken Seite – vom Betrachter aus gesehen – drei weitere Gestalten. Eine kleinere Person hat einen spitzen Gegenstand in der linken Hand, die zweite Person schaut fast entsetzt auf die Personen vorne im Bild, der Kopf einer dritten Person zeichnet sich hinter der weiß gewandeten Person eben ab. Auf der rechten Seite nähern sich von Ferne weitere Gestalten – zwei davon im Laufschritt. Verschiedene Bäume rahmen die Vierergruppe und schieben sich vor die Gestalten im Hintergrund. Kleinere Pflanzen befinden sich an den Rändern des Wäldchens.

37 Cassirer, Paul (Hg.): Der Bildermann. Steinzeichnungen fürs deutsche Volk, 1/14 (1916).

Ikonographisch dargestellt sind Jesus und Judas im Garten Gethsemane. Judas nähert sich Jesus, um ihn durch eine mit seinen Gegnern abgesprochene Geste zu verraten. Die Jünger stehen hinter ihnen. Einer von ihnen, Petrus, unternimmt später den Versuch, Jesus mit dem Schwert zu verteidigen. Weniger die Soldaten des römischen Statthalters als vielmehr die Hohepriester und Ältesten des Volkes begleiten Judas, um Jesus auf das verabredete Zeichen hin gefangen zu nehmen. Ungeklärt ist die Frage nach dem Titel: Der Judaskuss bleibt unausgeführt.

Gerade Linien lassen sich im Rahmen der *planimetrischen Komposition* nicht erkennen, wohl aber zwei geschwungene, die die Szene oberhalb von Jesu Kopf rahmen und unterhalb seines Leibes etwa auf Höhe seiner Knöchel durch den Wurf des Oberkleides touchieren. Die untere Linie wird durch den Faltenwurf seines Gewandes leicht unterbrochen. Judas scheint sich vor dieser Linie zu befinden. Die waagerechten Linien tragen zur Zentrierung des Artefakts auf die Gruppe um Jesus bei, Judas erscheint fast ausgeschlossen. An dieser Zentrierung wirken auch zwei senkrecht stehende Begrenzungen mit: links tragen zwei dünne Stämme einen schräg lagernden Ast, auf der rechten Seite steht ein weiterer Baum, dessen Krone ebenfalls in die leere Fläche der Lithographie hineinragt.

Eine andere waagerechte Linie zeichnet sich – ausgehend von dem Hals des Schwert tragenden Jüngers Petrus über Jesu Brustkorb bis hin zu Judas Gewand mit einem Streifen in Schulterhöhe – ab. Sie fokussiert das Geschehen nicht nur auf die Mitte, sondern auch auf die Bewegungen oberhalb von Jesu Brustkorb. Während die schraffierten Striche innerhalb des angedeuteten Vierecks einem erheblichen Richtungswechsel unterliegen und stürmische, hektischere Bewegungen andeuten, erscheinen die oberen, seitlich und unten befindlichen Striche fast waagerecht. Sie üben eine fast beruhigende Wirkung auf das Geschehen aus.

Die *szenische Betrachtung* hebt drei Gruppen voneinander ab. Vorne befinden sich Jesus und Judas, die in einer engen komplexen Beziehung zueinander stehen: Während Jesus traurig und fast mitleidsvoll von oben auf Judas zu schauen scheint, ist Judas Oberkörper gebeugt und eigentümlich verdreht – so als schäme er sich bereits für das, was er gestisch zu tun im Begriff ist. Judas Blick ist zwar nach vorne gerichtet, er bleibt aber Jesus gegenüber fast unterwürfig. Dahinter auf der linken Seite befinden sich Petrus und weitere Jünger, die auf die Szene im Vordergrund bezogen sind. Entschlossen bzw. erschrocken blicken sie auf das, was vor ihren Augen geschieht. Auf der rechten Seite befinden sich im Hintergrund zwei weitere Gruppen, die zusammengehörig scheinen. Zwei Personen im Vordergrund können gar nicht schnell genug den Ort der Ereignisse erreichen, zwei weitere nur eben angedeutete Schemen betrachten von Ferne das, was passiert. Die vordere Fünfergruppe ist durch einen nach oben hin offenen Halbkreis eingerahmt, der die Lithographie nach unten zu schließen, nach oben über die Szene hinaus zu erweitern scheint.

Es handelt sich um eine *perspektivische Projektion*, die mit expressionistischen Darstellungselementen spielt. Konkrete Raumperspektiven sind nur schwer zu

erkennen, wohl aber werden standpunktabhängige Blickrichtungen aufweisbar. Mit Blick auf die Zentralgestalt sind nicht nur die im Bild befindlichen Personen tendenziell genötigt, eine Froschperspektive einzunehmen. Für den Hintergrund ist eine Frontal- ggf. auch eine Vogelperspektive angezeigt.

Während der Jünger mit dem Schwert zur Abwehr einer Gefahr entschlossen scheint, andere Jünger fassungslos auf das Geschehen starren, wendet sich Jesus furchtlos seinem Verräter zu. Unerklärt bleibt auch auf *der ikonischen Ebene*, aus welchem Grund die den Bildtitel prägende Geste als Möglichkeit nur eben angedeutet ist. Wird die Sistierung ihres Vollzugs in Folge jenes Jesus in der lukanischen Version zugeschriebenen Wissens um Judas Verrat verursacht, durch sein Sich-Fügen in das Unausweichliche oder hat Judas schon jetzt der Mut verlassen, sind ihm gar Zweifel an dem Sinn seines Tuns gekommen? Es scheint diese Leerstelle zu sein, die Günter Rombold zu der eher unerwarteten Bemerkung veranlasst, Kokoschka lasse Judas Gerechtigkeit widerfahren: »Er wird nicht zur Gestalt, auf die man alles Böse fraglos projizieren könnte.«[38]

Die *praxistheoretische Perspektive* zeichnet sich in die Materialität des Artefakts ein. Die soziomaterielle Ordnung verschiebt sich eigentümlich von der Exklusion zur Inklusion. Die Beziehung zwischen Jesus und Judas rückt als quasi intime ins Zentrum. Die Kopfhaltung von Judas passt sich in einer Art paralleler Bewegung – fast einwilligend – an. Jesus demütigt ihn nicht. Er betrachtet ihn weder mit einem stolzen noch mit einem wissenden Blick – wie etwa in Giottos Arena Fresken[39] –, sondern schaut ihm von oben fast tröstend zu, so als wolle er Judas durch seine empathischen Gefühle im Vorhinein entschuldigen. Die Froschperspektive lässt die Betrachtenden an der Praxis des Tröstens teilhaben.

Eine praxistheoretische Perspektive auf die dokumentarische Interpretation beschreibt nicht nur soziale Praktiken, die den Körpern auf dem Bild unerwartete Emotionen zuerkennen, sie macht auch auf implizite Praktiken aufmerksam, die den Betrachtenden vom Artefakt angeboten werden und die sie nutzen können.

3.2 Zur praxeologischen Umsetzung der dokumentarischen Methode: Kollektive Praktiken

Ist die dokumentarische Bildinterpretation eine Form der Praxeologie? Eine praxistheoretische Erweiterung der dokumentarischen Interpretation verliert zwar nicht die Materialität der Dinge aus dem Blick, sie beschreibt aber vor allem Praktiken, mit denen sich Artefakte den sie Betrachtenden zur Nutzung anbieten. Weniger die

38 G. Rombold: Kokoschka, S. 36–39, hier S. 37.

39 Zieht man zum Vergleich den Judaskuss in der Gefangennahme aus den Arenafresken Giottos heran, so fällt als Gemeinsamkeit auf, dass es auch hier zu einer emotionalen Beziehung kommt. R. Bohnsack: Methode, S. 82.

Analyse der konjunktiven und kommunikativen Wissensbestände als vielmehr die Berücksichtigung von Mimik und Gestik, die Anordnung der Körper im Raum sowie der Umgang mit den Dingen prägen die Materialität der sozialen Beziehungen.[40] Nicht die Frage nach dem inkorporierten Habitus der Erforschten ist Gegenstand der Rekonstruktion, sondern die in dem Umgang mit den Dingen inkorporierte soziale Praxis. Diesem Phänomen ist im Folgenden nachzuspüren, wenn nach kollektiven Praktiken gefragt wird, die Lerngruppen im Umgang mit einzelnen Bildern des Passionszyklus entwickelten.[41]

Die Führung beginnt beim Abendmahlsbild.[42] Kokoschka beginnt und vollendet seinen Passionszyklus während weniger Monate des Jahres 1916, während er sich von einer lebensgefährlichen Bajonettverletzung erholt.[43] Die Farbgestaltung des Bildes wird beschrieben, seine Dunkelheit einerseits auf seinen leidvollen Entstehungskontext zurückgeführt, andererseits mit expressionistischen Stilelementen erklärt: Eine zentrale Lichtquelle ist nicht erkennbar, Menschen und Gegenstände leuchten aus sich selbst heraus.

Insbesondere Jesus und Judas werden von der Gruppe fokussiert. Während »Christus«[44] in prominenter Position am Tisch sitzt und von einem leuchtenden Heiligenschein umgeben ist, wendet sich Judas von der Gruppe der Jünger ab. Die gestreifte Bekleidung wird als Sträflings-, aber auch als Feindesuniform gedeutet.

---

40 Asbrand, Barbara/Martens, Matthias/Petersen, Dorthe: Die Rolle der Dinge in schulischen Lehr-Lernprozessen, in: Zeitschrift für Erziehungswissenschaft 16 (2013), S. 171–188, hier S. 176.

41 Zum Vorgehen im Einzelnen vgl. Roggenkamp, Antje: Artefaktorientierte Didaktik – einige grundsätzliche Überlegungen zu einer neuen »Konzeption«, in: ZPT 69/3 (2017), S. 257–269, hier S. 259f.

42 Die Erschließung der religionsbezogenen Artefakte wurde von einer studentischen Hilfskraft protokolliert. Mourad, Jasmin: Protokoll zur Ausstellungsbesichtigung »Unterm Kreuz«. Bildinterpretationen einer 9. Klasse (31.03.2014; 13:50–15:10). Die Wiedergabe des Protokolls erfolgt in chronologischer Abfolge. Exakte Zeitangaben sind nicht vermerkt.

43 Spielmann, Heinz: »Ecce Homines«. Oskar Kokoschkas Darstellungen des Gekreuzigten, in: Zeitschrift für Kunstgeschichte, 57/3 (1994), S. 536: »Kokoschka […] lag, bei einer Patrouille in Galizien durch einen Kopfschuß schwer verwundet, zu Boden gestreckt da und erwachte aus einer Ohnmacht, als er vor sich einen russischen Soldaten stehen sah. Er hätte ihn, da er die Pistole noch zur Hand hatte, erschießen können, ließ ihn aber gewähren, als er mit dem Bajonett auf ihn einstach. Kokoschka, der sich an die Front gemeldet hatte, um nach der Trennung von Alma Mahler sein Leben fortzuwerfen, wehrte sich nicht gegen den drohenden Tod – er überlebte entgegen aller Erwartung.«

44 Das Beschreibungsprotokoll vermerkt »Christus«, obwohl man aus sachlichen Gründen auch von Jesus hätte sprechen können. Möglicherweise liegt dies an dem Nimbus, der Jesus auf dem Abendmahlsbild auszeichnet. Vgl. insgesamt J. Mourad: Protokoll. Das Protokoll kann bei der Autorin eingesehen werden.

Auf eine gewisse Weise ist Judas Teil der Jüngergruppe, der er zugleich aber schon nicht mehr angehört.[45]

Abb. 2: Oskar Kokoschka, Das Abendmahl, 1916[46]



Der Judaskuss ist vor einem von Pflanzen bestimmten landschaftlichen Hintergrund situiert. Rechts neben dem weiß gewandeten Christus hält sich ein kleinerer, dreckiger Judas auf. Der Hund zeige, dass irgendetwas nicht in Ordnung ist. Entweder macht er Christus auf etwas aufmerksam oder aber er ist Teil der Kriegsszenerie. Die zwei winzigen Menschen – ganz rechts im Bild – werden als Schaulustige gedeutet.[47]

Ein Vergleich von *Abendmahl* und *Judaskuss* nimmt auf die *Wirkungen der Christusgestalt* Bezug: Während der Heiligenschein Christus mit würdevollem »Respekt« umgibt, zeigt dessen Abwesenheit ein gewisses »Misstrauen« an, das Judas ihm entgegenbringt: Die »Geschichte schreitet kontinuierlich fort«[48]. Die implizite Frage nach in die Körper *eingeschriebenen Praktiken* bringt in Mimik und Gestik Gefühle zum Vorschein. Das Abendmahlsbild zeigt einen »glücklicheren Christus«, auf dem Judaskuss wirkt er »trauriger und deprimiert«[49]. Die *Affekte* adressierenden Wirkungen gehen von jener gesenkten Kopfhaltung auf dem Judaskuss aus.

45 J. Mourad: Protokoll.

46 P. Cassirer: Bildermann.

47 J. Mourad: Protokoll.

48 J. Mourad: Protokoll.

49 J. Mourad: Protokoll.

Die den Körpern eingeschriebene *materiale Praxis* thematisiert Rückfragen nach dem (wieder) erkannten Inhalt. Christus ist traurig aufgrund des Verrats. Stimmungen und Gefühle, die in den biblischen Traditionen weniger präsent sind, werden hier unerwartet markiert. Christus ist traurig wegen Judas, »für den er Mitleid empfindet«. *Soziale Praxen* werden aus dem Umgang mit emotionalen Wirkungen abgeleitet und als mögliche Zugänge markiert: Christus findet sich als »Opfer« vor, in dieser Haltung »fühlt er wie ein Mensch«[50].

Emotionale und soziale Paradoxien schälen sich im sehenden Sehen als gegenläufige Wahrnehmungen heraus. Christus ist enttäuscht, »obwohl er von dem Verrat schon vorher wusste«. Die in seine Körperpraxis eingeschriebene Haltung arbeitet auch unerwarteten Alternativen zu. Christus hat »gehofft, dass Judas ihn vielleicht doch nicht verrät«. Die in die Körperhaltung eingeschriebene soziale Praxis wird emotional gesteigert. Christus ist nicht einfach nur enttäuscht, sondern »es tut ihm richtig leid«[51].

Eine ähnliche Verlagerung zeichnet sich auf der Ebene der Metastilisierung oder in Bohnsacks Worten »der Meta-Pose«[52] ab. Die Gegenüberstellung der Körper von Abendmahl und Judaskuss wird nicht als ambivalente Praxis, sondern als eine Art Meta-Praxis wahrgenommen. Im Kontext eines traditionellen Wissens wird in der Beschreibungssprache ein gradueller Gegensatz etabliert: nahbar bzw. unnahbar sowie menschlich bzw. nichtmenschlich. Er transformiert sich auf der Metaebene in eine binäre Gegenüberstellung: Gott bzw. Nichtgott. Während der Leib Christi im »Abendmahl« viel unnahbarer wirkt und »als Gott« adressiert werden kann, erscheint er auf dem Judaskuss »viel menschlicher«. Im Modus einer christlich-traditionellen Rahmung kann dies direkt expliziert werden: Im »gleichen Zyklus werde Christus als Gott und Mensch dargestellt«[53].

Die Kontextualisierung des Passionszyklus im Ersten Weltkrieg identifiziert einen eher abstrakten, geschichtlichen Weltbezug. Die in den Körper eingeschriebene *soziale Praxis* macht auf gegenläufige Rahmungen aufmerksam: »als Gott bei einer gewonnenen Schlacht, als Mensch bei einem Verlust«. Die Rahmungen bringen eine unerwartete Metapraxis zur Sprache, die wiederum einer anderen Perspektive der Wahrnehmung sozialer Praxis in der eigenen Lebenswelt, zuarbeitet. Einstellungen und Verhaltensweisen können durch einschlägige Erfahrungen »verändert werden«[54].

Die vergleichende Fokussierung auf die Beziehung der Körper von Christus und Judas avisiert nicht nur den Umgang mit Gefühlen als materialisierte soziale Pra-

50 J. Mourad: Protokoll.

51 J. Mourad: Protokoll.

52 R. Bohnsack: Heidi, S. 357.

53 J. Mourad: Protokoll.

54 J. Mourad: Protokoll.

xis. In einer christlich-traditionellen Rahmung eröffnet sie zugleich Zugänge zu einem emotional schwer zugänglichen, differenzierten theologischen Konzept: die Christologie kann als Metapraxis, d.h. in Form gebrochener sozialer Materialität, versprachlicht werden. Ihre geschichtliche Kontextualisierung dient als Zwischenschritt, um den Bezug zur eigenen sozialen Praxis offenzulegen.

In der Theoriearchitektur der Dokumentarischen Interpretation sind freilich Verschiebungen vorzunehmen, die nicht länger den Habitus oder die stilisierte, soziale Pose, sondern die Materialität des Sozialen sowie seine implizite nicht-rationalistische Logik körper- und artefaktbezogen nachvollziehbar entfalten. Das Unerwartete der in der Körperpraxis angedeuteten im Vergleich der Körper sichtbar werdenden Differenz sozialer Praktiken bildet die Basis für einen Zugang zur eigenen Praxis.

Eine ähnliche Metapraxis im Umgang mit schwer begreifbaren christlich-traditionellen Rahmungen ist auch für eine andere, etwas ältere Lerngruppe nachweisbar. Man kann Jesus auf verschiedene Weise sehen: »Als Mensch, der Trost spendet, aber auch als Gott, der beschützt und eine Vorbildfunktion einnimmt« (Paula). Gerade die soziale Praxis einer Vorbildfunktion spricht gegenüber einer Fürsorgepraxis Unerwartetes an. Das Soziale lässt sich aus praxeologischer Perspektive nur begreifen, wenn man »seine ›Materialität‹ und seine ›implizite‹, nicht-rationalistische Logik nachvollzieht«[55].

Praxistheorie bewegt sich zwischen einer relativen Geschlossenheit der Wiederholung und einer relativen Offenheit für Misslingen, Neuinterpretation und Konflikthaftigkeit des alltäglichen Vollzugs.[56] Im Unterschied zu kulturwissenschaftlichen Ansätzen ist eine praxeologische Perspektive nicht nur auf Gewohnheit bezogen. Sie nimmt vielmehr innovative Überlegungen sensibel wahr und umfasst auch komplexe Schichtungen im Praxisbegriff.[57]

4. Praxeologische Erweiterungen religionspädagogischer Perspektiven

Eine religionspädagogische Zusammenschau praxistheoretischer Perspektiven ist bislang nicht unternommen worden. Die durchaus kontroverse Diskussion darüber, ob mit Stefan Altmeyer Bruno Latour[58] oder mit Bernhard Grümme Pierre Bour-

55 A. Reckwitz: Grundelemente, S. 290.

56 A. Reckwitz: Grundelemente, S. 295.

57 Becker, Thomas/Metzger, Christoph (Hg.): Leibliche Praxeologie vs. Iconic Turn, Leiden 2020, S. 17.

58 Altmeyer, Stefan: »Es gibt keine Sprache mehr für diese Dinge« (Bruno Latour). Vom Gelingen und Scheitern christlicher Gottesrede, in: Altmeyer, Stefan/Bitter, Gottfried/Boschki, Reinhold (Hg.): Christliche Katechese unter den Bedingungen der »flüchtigen Moderne«, Stuttgart 2016, S. 75–84. Altmeyer, Stefan/Baaden, Julia/Menne, Andreas: Übersetzen im Religi-

dieu[59] theoretisch im Hintergrund steht, verdeutlicht, dass die forschungspragmatischen Fragen nicht ohne theoretische Kontextualisierung auskommen.[60] Religionspädagogische Ansätze tasten sich zögerlich an den weiteren Komplex praxeologischer Theoriefamilien heran.

Die Frage nach einem übergeordneten Ansatz, der den Umgang mit religionsbezogenen Artefakten mit der Identifizierung repetierender und innovativer sozialer Praktiken verbindet, rundet die Überlegungen zur Bedeutung von Praxistheorie für den religionspädagogischen Umgang mit religionsbezogenen Artefakten ab.

4.1 Praxeologische Erweiterungen des religionspädagogischen Umgangs mit Artefakten

Ist das Sehen von Bildern eine dominante Praxis im Feld des Sozialen? Es bedarf einer theoretischen Erweiterung, wenn die Bedeutung der Dinge für Prozesse der Wissensgenese in den Blick genommen werden soll. Das Feld der Nutzung und des Umgangs mit Kunst ist kein semantisches Bedeutungsfeld, sondern eine miteinander verschränkte Abfolge praktischer Strategien. Soziale Praktiken entstammen weder binären noch widerspruchsfreien Handlungslogiken, sondern erweisen sich als in Dingen, Objekten, Gegenständen materialisierte, d.h. leiblich oder Artefakt gebundene Strategien der Wiederholung bzw. des Wiederkennens ebenso wie der Innovation bzw. des sehenden Sehens.[61]

Der sozialen Praxis im Umgang mit Kunstwerken liegt eine spontane emotionale, d.h. zustimmende oder ablehnende Grundgestimmtheit zugrunde, die sich in motivationaler Praxis äußert, d.h. als Interesse oder Desinteresse erscheint. In dieser Perspektive ermöglichen Artefakte die konkrete Befähigung zu einem existenziellen Handeln, das Ausdruck einer sozialen Praxis ist und unterrichtlich erschlossen werden kann. Die Versprachlichung bzw. der Umgang mit dieser Grundgestimmtheit greift auf Strukturen zurück, die sich aus dem Artefakt er-

onsunterricht. Von Bruno Latour und Jürgen Habermas zu einer Didaktik der Leichten Sprache, in: van Oorschot, Frederike/Ziermann, Simone (Hg.): Theologie in Übersetzung? Religiöse Sprache und Kommunikation in heterogenen Kontexten, Leipzig 2019, S. 143–159.

59 Grümme, Bernhard: Aufgeklärte Heterogenität. Auf dem Weg zu einer neuen Denkform in der Religionspädagogik; in: ZPT 70/4 (2018), S. 409–423; Altmeyer, Stefan/Grümme, Bernhard: Unentdeckte Potentiale. Zur Bourdieu-Rezeption in der Religionspädagogik, in: Kreutzer, Ansgar/Sander, Hans-Joachim (Hg.): Religion und soziale Distinktion. Resonanzen Pierre Bourdieus in der Theologie, Freiburg 2018, S. 248–267.

60 H. Simojoki: Religionsdidaktik, S. 357f.

61 Kunstwissenschaftlich orientierte Arbeiten machen insbesondere auf die Innovationspotentiale aufmerksam. Th. Becker/C. Metzger: Praxeologie.

geben. Sie gehen ihrerseits auf visuelle Strukturen zurück, d.h. sie haben mit der Frage des Wiedererkennens bzw. der Irritation zu tun.[62]

Das (religionsbezogene) Artefakt setzt soziale Praxen aus sich heraus, die auf die eigene Lebenswelt implizit Bezug nehmen können. Aus einer Beobachterperspektive zweiter Ordnung lassen sich die Strukturen entsprechender Praktiken offenlegen. Voraussetzung dafür ist, dass Unstimmigkeiten zwischen (wieder) erkanntem Inhalt und eigenem Befinden artikuliert werden können. Dies entbirgt nicht nur Praxen, die sich auf der Ebene des kommunikativen Wissens als sperrig erweisen. Der Umgang mit der emotionalen Grundgestimmtheit von Artefakten verlangt auch nach einer Bewusstwerdung von Praxis, der die Ebene des konjunktiven Wissens zuarbeitet. Dieser Vorgang bedarf aber einer doppelten Reflexion. Zum einen tritt die Frage nach der eigenen subjektiven Theorie hinter der Frage nach einer Beobachtung durch Dritte zurück. Die sozialen Strukturen sind offenzulegen. Zum anderen setzt diese Bewusstwerdung voraus, dass die Praktiken im Umgang mit dem Artefakt für die Beobachtenden sichtbar werden. Die Praktiken müssen methodologisch kontrolliert beschreibbar sein.

In praxistheoretischer Perspektive lässt sich dieses Vorgehen mit Überlegungen von Reckwitz korrelieren, der den Ort, »den Emotionen, Gefühle und Artefakte in der Sozialtheorie und in der sozialwissenschaftlichen Analytik einnehmen«[63], als von nicht zu unterschätzender Bedeutung bezeichnet hat. Ohne eine entsprechende kulturalistische Suchbewegung im zur Ausstellungshalle umgewandelten (Kirchen-)Raum, wäre die Wahrnehmung von Affizierbarkeit und Affekten kaum möglich gewesen. Die Bedeutung emotionaler Praxen zeigt sich auch insgesamt im Umgang mit den Dingen, mit körperhafter Leiblichkeit sowie mit sinnlichen Wahrnehmungen, die eine Wiederentdeckung der Sinne voraussetzen. Anders ausgedrückt: Es scheint keine soziale Ordnung als Feld der Verknüpfung sozialer Praktiken zu geben, die ohne eine »spezifische affektuelle Ordnung« auskommt, »deren jeweilige Affektualität zu analysieren ist, will man verstehen, wie die jeweilige Praktik«[64] sich gestaltet.

4.2 Konzeptuelle Verschiebungen: Zur Rezeption praxistheoretischer Impulse

Am Anfang meiner Überlegungen stand die Frage, ob die Religionspädagogik aus der Auseinandersetzung mit der Praxistheorie neue Impulse gewinnt. Besteht der konkrete Witz der Praxistheorie in einem Verständnis des Sozialen, das die

62 Vgl. auch A. Roggenkamp: Didaktik, S. 259f.

63 Reckwitz, Andreas: Kreativität und soziale Praxis. Studien zur Sozial- und Gesellschaftstheorie, Bielefeld 2016, S. 164.

64 A. Reckwitz: Kreativität, S. 166.

Materialität des Handelns an Artefakten mit einbezieht, so verspricht der Ansatz konzeptuell eine Abkehr von intellektualistischen Fokussierungen, die Überwindung von Subjekt-Objekt-Dichotomien, aber auch von Ursache-Wirkungszusammenhängen. Religionspädagogisch wirkt sich dies in Form neuer Verknüpfungen forschungspragmatischer Strategien aus, in denen unterschiedliche soziale Praktiken miteinander in Beziehung gesetzt werden, die sich in ihren Anforderungen an das inkorporierte, pädagogische und religionspädagogische Wissen gegenüberstehen können, aber nicht müssen.

Für die Religionspädagogik scheint mir auffällig, dass sie einerseits an diese spezifische Verschränkung von routinisierten Verhaltensweisen und didaktisierten Gegenständen anknüpft. Andererseits experimentiert sie mit Positionsverschiebungen im Raum, die den Raum selbst neu konstituieren. Durch diese Neukonstituierung von Theorieräumen, die in der Theologie die Verabschiedung von absoluten Wahrheitsansprüchen zugunsten der methodologischen Offenlegung von inhärenten Körperpraxen nach sich ziehen, erhalten die Artefakte einen neuen Stellenwert. Sie sind einerseits grundsätzlich in soziale Praktiken eingebunden, können andererseits in diese sozialen Praxen innovative Strukturen einspeisen. Im konkreten Fall bedeutete dies, mit den Mitteln praxeologischer Bildinterpretation emotionale Relationen zwischen Körpern als innovativ zu identifizieren und mit erinnerten Praxen in Beziehung zu setzen. In dem Dazwischen zwischen Imitation und Neukreation oder Innovation wird ein Raum für die Analyse sozialer Bildpraktiken ebenso wie religiöser Praktiken gespannt. Die Bildpraktiken werden nicht nur repetiert und appliziert, sondern auch ihrerseits kontextualisiert, so dass differenzierte religiöse Zugänge traditionelle Weltbezüge transzendieren und existenzielle Lebensbezüge als soziale Befähigungspraktik ausweisbar werden.

Zentrales Charakteristikum sozialer Praktiken ist ihre Materialität in einem zweifachen Sinne; Praktiken konstituieren sich in routinierten Bewegungen und Aktivitäten der menschlichen Körper sowie im Umgang der Menschen mit Dingen, durch deren kompetenten, »sinnhaften Gebrauch«[65]. Das Vorwissen ist in der praxeologischen Forschung keine Fehlerquelle, sondern eine Voraussetzung für Emergenz und Kreativität. In diesem Sinne verändert ein praxistheoretischer Ansatz den Blick auf die Religionspädagogik, weil er die Menschen über ihr Verhalten im Gegenüber zu den Artefakten aufklärt und im Umgang mit den Dingen stärkt. Eine praxeologische Methodologie eignet sich nicht zuletzt durch diese Voraussetzung für die Wahrnehmung von Heterogenität und die Differenzierung intrakultureller Erfahrungsräume.

Der auf dieser Einsicht aufbauende praxeologische Ansatz hat die Aufgabe, einen Denkraum zu schaffen, in dem unterschiedliche Erfahrungsräume miteinander

65 A. Reckwitz: Grundelemente, S. 291.

vergleichbar und ineinander übersetzbar sind.[66] Das aus der Einbindung in eine Handlungspraxis resultierende Erfahrungswissen ist kein theoretisches, sondern ein atheoretisches Wissen, das auch als »tacit knowledge«, als schweigendes oder implizites Wissen bezeichnet wird: »Entdeckungen werden gemacht, indem man Möglichkeiten nachgeht, die vom vorliegenden Wissen eröffnet werden.«[67]

Die Praktische Theologie stellt zunehmend die Frage nach dem Nutzen und Gebrauch von sozialen Praxen, die sie untersucht. Insofern ist zu überlegen, was die Explikation dieses atheoretischen Wissens für das Verhältnis von Praktischer Theologie und Religionspädagogik bedeuten könnte. So wäre etwa über die Bedeutung einer praxistheoretisch orientierten Religionspädagogik für die Praktische Theologie im Durchgang durch klassische Praxisfelder[68] gesondert nachzudenken. Es ist aber auch möglich, den Zugang zu Artefakten aus disziplinspezifischer Perspektive zu betrachten und zu fragen, wo möglicherweise blinde Flecken im religionspädagogischen oder praktisch-theologischen Zugriff liegen. Wenn sich die Explikation des atheoretischen Wissens von Individuum oder Kollektiv vor dem Vergleichshorizont des Interpreten selbst vollzieht, sich aber das Wissen um die Differenz von atheoretischem und eigenem Vorwissen erst im Forschungsprozess einstellt, dann besteht Grund zur Annahme, dass nicht die komparative Analyse, sondern der Denkraum als Metapraxis die spezifischen Zugänge der Praktischen Theologin und der Religionspädagogin jeweils übersetzt und sichtbar macht. In diesem Sinne wäre an dieser Stelle der Beitrag von Katharina Krause[69] hinzuzuziehen.

---

66 Bohnsack, Ralf: Praxeologische Methodologie, in: Ders.: Rekonstruktive Sozialforschung, Opladen [9]2014, S. 205–223, hier 215.

67 R. Bohnsack: Methodologie, S. 209.

68 Karle, Isolde: Praktische Theologie, Leipzig 2020.

69 Krause, Katharina: Dinge am Werk. Überlegungen zur Wirkmächtigkeit von Materialität in Kontexten des Religiösen (im vorliegenden Band).

Dinge am Werk

Überlegungen zur Wirkmächtigkeit von Materialität in Kontexten des Religiösen

Katharina Krause

Einleitung: Mithandelnde Dinge?

Dinge, so eine in sozial- und kulturwissenschaftlichen Theoriediskussionen verbreitete These, sind keineswegs bloß Gegenstand menschlicher Verfügungsmacht. Sie sind vielmehr selbst am Werk. In vielfältigen Verflechtungen mit Menschen und Diskursen, die ebenfalls an der Herausbildung sozialer Wirklichkeiten Anteil haben. Und sie wirken zuweilen auch als deren widerständiges Gegenüber. Dass Dinge indes über eine ihnen eigentümliche Form von *agency* verfügen,[1] die neben, mit und gegen das Tun menschlicher Akteure am Werk ist, ist vor allem vonseiten der Wissenschafts- und Technikforschung herausgestellt worden und hat wiederum der ethnowissenschaftlichen Diskussion, für deren Fachkultur der Bezug auf Dinguniversen und Sachkultur konstitutiv ist, neue Impulse verliehen.[2] Forschungsinteressen, -fragen und -methoden wurden entsprechend umjustiert, um dieser Entwicklung Rechnung zu tragen und Rekonstruktionen von Wirklichkeit zu generieren, die jene eigentümliche Potenzialität von Materialität mitberücksichtigen.

In wissenschaftlichen Kontexten, deren Aufmerksamkeit sich auf das richtet, was mit ›Religion‹ aufgerufen ist, ist diese Sichtweise, dass Dinge mit uns am Werk sind, bislang nur verhalten rezipiert worden, obgleich die materielle Dimension des Religiösen immer schon Gegenstand religionswissenschaftlichen Interesses gewesen ist und auch im praktisch-theologischen und religionspädagogischen Diskurs

---

1 Damit ist eine Begrifflichkeit aufgerufen, die sich nur schwer ins Deutsche übertragen lässt, weil in ihr sowohl Aspekte von Handlungs- als auch von Wirkmacht mitschwingen, wodurch sich die Übersetzung dazu zwingt, den Begriff entweder im Hinblick auf Menschen oder auf Dinge auszulegen, vgl. ausführlich Roßler, Gustav: Der Anteil der Dinge an der Gesellschaft. Sozialität – Kognition – Netzwerke, Bielefeld 2016, S. 85f.

2 Vgl. Dietzsch, Ina: Akteur-Netzwerk-Theorie, in: Heimerdinger, Timo/Tauschek, Markus (Hg.): Kulturtheoretisch argumentieren. Ein Arbeitsbuch, Münster/New York 2020, S. 77–99.

hierzulande zunehmend berücksichtigt wird.[3] Und doch rücken Mensch-Ding-Assoziationen immer noch vorwiegend in Gestalt solcher Konstellationen in den theologischen Fokus, die Menschen tendenziell Dingen vorordnen: Menschen hantieren mit Dingen, nehmen sie für ihre Zwecke in Gebrauch oder ordnen sie zu Umgebungen für liturgische und pädagogische Praxisvollzüge, formen mit Dingen ihre Körper und schreiben ihnen ihre Deutungen, Gefühle und Intentionen ein.

Lässt man sich hingegen auf analytische Optiken ein, die mit der Wirkmächtigkeit von Dingen rechnen, öffnet sich der Blick dafür, dass sich Menschen und Dinge auf weitaus vielfältigere Arten und Weisen miteinander verbinden und ins Verhältnis setzen lassen. Im Folgenden möchte ich diesen Gedanken für die theoretische Diskussion des Netzwerks[4] fruchtbar machen und danach fragen, welcher heuristische Gewinn sich mit einer Konzeptualisierung von Materialität für die Religionsforschung verbindet, die mit der Möglichkeit rechnet, dass Dinge mithandeln und mit Menschen am Werk sind. Dazu greife ich auf Lernprozesse an und mit materieller Kultur zurück, die mich davon überzeugt haben, dass eine solche Perspektivierung interessante Erkenntnisgewinne verspricht (1.). In der Konsequenz komme ich auf unterschiedliche Möglichkeiten der Theoretisierung zu sprechen, die mein Nachdenken über Materialität im Gesprächszusammenhang des Netzwerks anleiten (2.). Beide Teile – der eher forschungsbiografische und der stärker methodologische – sind von dem Anliegen getragen, für eine (Forschungs-)Haltung zu werben, die sich für die Möglichkeit offenhält, dass Dinge über Potenziale zur Mitwirkung verfügen, wir sie folglich nicht bloß in Gebrauch nehmen, sondern auch selbst von ihnen in Anspruch genommen werden, auch und gerade in Situationen, für deren Einordnung die Rahmung ›religiös‹ plausibel zu sein scheint. Woran sich wiederum die Überlegung anschließt, inwieweit sich diese Zuschreibung nicht vielleicht auch selbst als eine Hervorbringung betrachten lässt, in die Materialität auf spezifische

---

3 Vgl. Bräunlein, Peter: Die materielle Seite des Religiösen. Perspektiven der Religionswissenschaft und Ethnologie, in: Karstein, Uta/Schmidt-Lux, Thomas (Hg.): Architekturen und Artefakte (Veröffentlichungen der Sektion Religionssoziologie der Deutschen Gesellschaft für Soziologie), Wiesbaden 2017, S. 25–48, der einen entsprechenden Forschungsbedarf konstatiert und zugleich dessen historische und epistemologische Hintergründe rekonstruiert. Die Frage nach der *agency* von Dingen stellt sich für den theologischen Diskurs bei Klie, Thomas: Kasualdinge. Wenn die Sachen mithandeln, in: Beckmeyer, Sonja/Mulia, Christian (Hg.): Volkskirche in postsäkularer Zeit. Erkundungsgänge und theologische Perspektiven, Stuttgart 2021, S. 179–188 und in Roth, Ursula/Gilly, Anne (Hg.): Die religiöse Positionierung der Dinge. Zur Materialität und Performativität religiöser Praxis, Stuttgart 2021.

4 Dieser Beitrag ist im Gesprächskontext des von der Deutschen Forschungsgemeinschaft geförderten Wissenschaftlichen Netzwerks Gegenstände religiöser Bildung und Praxis – Funktion und Gebrauch von materiellen Objekten und Artefakten in exemplarischen Räumen, entstanden, das seine Arbeit im März 2021 aufgenommen hat.

Art und Weise eingebunden ist. Dass und warum ich deshalb lieber auf eine vorgängige Definition von ›Dingen‹ oder gar ›religiösen Dingen‹ verzichten möchte, wird sich im selben Argumentationszusammenhang erschließen. Abschließend gehe ich auf die forschungspraktischen Konsequenzen ein und illustriere an einem konkreten Beispiel, wie sich dieses Anliegen in empirische Forschungsstrategien übersetzen lässt (3.).

1. Alltagsdinge, sakrale Dinge und rätselhafte Überbleibsel

Beginnen wir also mit Forschungserfahrungen, die ein dynamischeres Verständnis von Materialität nahelegen.

1.1 Dinge als Erweiterungen des Körpers

Im Rahmen der Arbeit an meiner Dissertationsschrift, einer kultursoziologischen Fallstudie zum Deutungs-, Gefühls- und Körperwissen protestantischer Bekehrungskulturen, bin ich erst allmählich auf Dinge aufmerksam geworden.[5] Meine Suche nach einschlägigen Quellen führte mich zunächst zu theologischen Abhandlungen, Predigten und Selbstzeugnissen. Schnell wurde deutlich, dass es in Fragen der Plausibilisierung einer Konversion weitaus wichtiger sein kann, ein bekehrungsfrommes Gebaren an den Tag zu legen, als von einer grundstürzenden Lebenswende auf die maßgebliche Art und Weise erzählen zu können. Worte, so die Überzeugung der Zeitgenossen, sind trügerisch, Erfahrungen flüchtig. Allein die Evidenz des Faktischen vermag als Indiz dafür gewertet werden, dass die fragliche Person durch Gottes Gnade verwandelt wurde. Die Glaubhaftigkeit einer Bekehrung manifestiert sich deshalb vor allem im Tun, in der Heiligung des Lebens, die wiederum von entsprechenden Dispositionen (›dispositions‹) getragen ist und sich auf lange Sicht auch zu Gewohnheiten (›habits‹) ausbildet, die schließlich den bekehrten Körper hervorbringen. In der Konsequenz galt es, mich in Rechnungsbüchern, Testamenten und Beibringensinventaren, aber auch in Depots von Museen, die Objekte aus der Kolonialzeit beherbergen, auf die Suche zu machen, um in Erfahrung zu bringen, wie sich Bekehrung verleiblicht und welcher Artefakte sie sich dabei bedient. Das Ergebnis war überraschend – die These protestantischer Materialabstinenz ließ sich nicht halten. Und doch habe ich Dinge damals schlicht als Erweiterungen des menschlichen Körpers betrachtet; in Anlehnung an Bourdieus Habituskonzept, dessen Charme letzten Endes auch in dem Umstand

5 Vgl. im Einzelnen Krause, Katharina: Bekehrungsfrömmigkeit. Historische und kultursoziologische Perspektiven auf eine Gestalt gelebter Religion (Praktische Theologie in Geschichte und Gegenwart 23), Tübingen 2018, S. 192–247.

besteht, dass in der Kultivierung verkörperten, impliziten oder stummen Wissens ein Grad an Verselbstverständlichung erreicht ist, der gerade im Bereich religiöser Überzeugungen von Bedeutung ist. Weltsichten gerinnen zu Lebensformen, deren Fraglosigkeit sie auch gegen Zweifel oder Kritik zu immunisieren vermag.

Aber auch wenn sich Menschen dessen nicht mehr bewusst sind, irgendwann haben sie begonnen, ihren Leib mittels bekehrungsfrommer Körperpraktiken zu formen und sich dabei Dingen und organischer Substanzen zu bedienen. Die Sachkultur bekehrungsfrommer Praktiken des Essens, Kleidens und Schlafens versammelt Kleidung und Accessoires, Möbel, Geschirr und Wohntextilien, aber auch Nahrungs- bzw. vor allem Genussmittel, welche letztere insbesondere unter der Perspektive ihres Verzichts relevant werden. Angeregt durch die quellensprachliche Begrifflichkeit des ›habit‹ war diese habitustheoretische Perspektive auf Materialität noch ganz einer Sichtweise verpflichtet, die Andreas Folkers als ›Handwerkskonstruktivismus‹ charakterisiert:[6] Mensch gebraucht Ding aufgrund bestimmter Relevanzen – auch wenn diese seinem Bewusstsein allmählich entschwinden.

1.2 Dinge als eigensinniger Widerpart

Erste Anstöße, Materialität jenseits menschlichen Zugriffs als eigenwirksam zu begreifen, habe ich bei Recherchen zur Renovierung der Tübinger Eberhardskirche erhalten. Ursprünglich ein markantes Beispiel für die Sakralarchitektur Martin Elsaessers, wurde sie schon bald nach Einweihung 1911 Gegenstand umfänglicher Umbaumaßnahmen, um schließlich in den frühen 1950er Jahren eine völlig neue Gestalt zu gewinnen.[7]

Betrachtet man den ursprünglichen Kirchenraum in architekturhistorischer Hinsicht, lässt er sich als ein gelungenes Beispiel Elsaesser'scher Baukunst feiern, deren sakrale Anmutung durch dilettantisches Mitmischen Unberufener verpfuscht worden ist. Kenner der Materie, aber auch manches Gemeindeglied teilt diese Sicht der Dinge bis heute. Zieht man Kirchengemeinderatsprotokolle, Briefwechsel und Baupläne heran, um Einblick in die Vorgänge zu gewinnen, drängt sich dieses ambivalente Bild menschlicher Gestaltungsmacht auf den ersten Blick ebenfalls auf: Es handelt sich um eine Kirchenrenovierung, in deren Vollzug unterschiedliche professionelle und nicht-professionelle Akteure einen Kirchenraum verändern, um

---

6 Folkers, Andreas: Was ist neu am neuen Materialismus? Von der Praxis zum Ereignis, in: Goll, Tobias u.a. (Hg.): Critical Matter. Diskussionen eines neuen Materialismus, Münster 2013, S. 17–34.

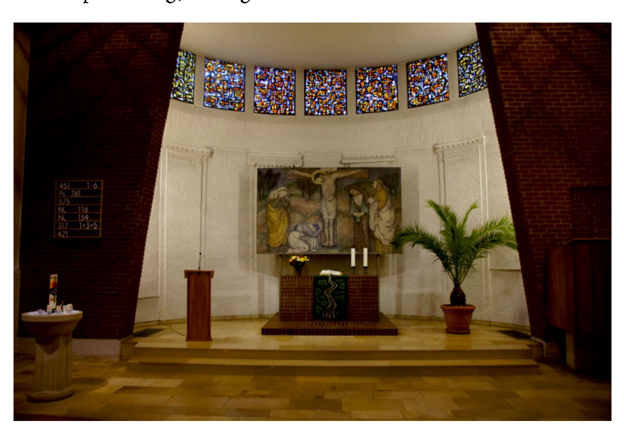
7 Vgl. im Einzelnen Krause, Katharina: Heimisch werden im Provisorium? Die Umgestaltung der Tübinger Eberhardskirche, in: Dies./Schilling, Jörg (Hg.): Die Eberhardskirche in Tübingen (martin elsaesser bauheft 11), Hamburg 2020, S. 34–51.

darin ihrem Glaubens- und Gemeindeverständnis Ausdruck zu verleihen. Menschen ringen um Form und Gestalt, ohne sich dabei freilich immer einig zu sein, wie bis heute am Baukörper abzulesen ist, der in vielerlei Hinsicht den Eindruck des Vorläufigen und Stückwerkhaften vermittelt.

Abb. 1: Chorraum der Eberhardskirche Tübingen nach einem Aquarell von Kunstmaler Nicolaus (um 1918); abgedruckt mit freundlicher Genehmigung der Eberhardsgemeinde Tübingen



Abb. 2: Chorraum der Eberhardskirche Tübingen im Jahr 2020, © Christoph Wiborg, Tübingen



Verfolgt man die kontroversen Aushandlungsprozesse genauer, erscheint es aber als weitaus angemessener, zumindest von Wechselwirkungen zwischen Menschen und Materie zu sprechen. Dinge wirken unabhängig von Menschen und nicht selten auch gegen deren Absichten. Vor allem aber fällt Materie auch die Rolle des ersten Bewegers zu. Pfarrer, Kirchengemeinderäte, Architekten und Baurat werden überhaupt erst aktiv, weil sich die Fundamente gesenkt haben und man über Salpeterausblühungen in der Apsis nicht länger hinwegzusehen bereit ist. Menschliche Aktivität sieht sich durch Materialisierungen – Prozesse an und mit Materialität – veranlasst und dabei häufig auch wieder ausgebremst angesichts der eigentümlichen Art und Weise, mit der Materialität Fakten schafft. Illustriert sei dies am Beispiel des Freskos über der Chornische, das eigentlich überstrichen werden soll, schließlich aber doch eine Handvoll Fürsprecher findet, die sich für seinen Erhalt aussprechen und für eine sachgemäße Abnahme aufkommen. Weil das Geld knapp ist, kann das Fresko aber nicht mehr rechtzeitig vor der Kirchweih an seinem neuen Bestimmungsort an der Südwand angebracht werden, weshalb es vorerst in der Chornische hinter dem ebenfalls als Provisorium ins Werk gesetzten Backsteinaufbau Platz findet. Eine Interimslösung, die allmählich eine ganz eigene theologische Plausibilität gewinnt. Die Gemeinde gewöhnt sich an den Anblick der zur Chornische erweiterten Apsis und rahmt das darin befindliche Ensemble von Bild und Tisch als Altar mit Aufsatz, so dass schließlich auch von der Überlegung, ein Altarkreuz anzuschaffen, Abstand genommen wird. Angeregt durch ihre Pfarrer, die sich predigend an der Szenerie abarbeiten, wird um ein neues Verständnis des Karfreitagsgeschehens gerungen, was sich nicht zuletzt auch in einer eigenen Abendmahlsliturgie niederschlägt. Die Liturgie als Bauherrin der Kirche – in diesem Falle war es andersherum.

Aushandlungsprozesse wie diese lassen sich nicht adäquat beschreiben, wenn Materie ausschließlich als Verfügungsmasse menschlicher Akteure in den Blick gerät. Dinge und Ding-Ensembles machen einen Unterschied in der Situation, verleihen ihr eine spezifische Dynamik und Richtung und erweisen sich darin als eigensinnige Mithandelnde am Geschehen. In der Konsequenz kommt man darum auch mit einem Verständnis von Sakralität nicht weiter, das diese entweder als eine in den Baukörper eingelassene Eigenschaft begreift oder ausschließlich als Aushandlung menschlicher Akteure. Was als ›sakral‹ Geltung gewinnt, ist vielmehr Gegenstand komplexer Vorgänge zwischen Menschen und Materie, die, wie damals vorgeschlagen, mit Martina Löws raumtheoretischen Konzepten des ›Spacing‹ und der ›Syntheseleistung‹[8] nicht hinreichend beschrieben sind. Menschen, Dinge und Räume verflechten sich in Prozessen gemeinsamen Werdens, aus denen sie gleichermaßen verändert hervorgehen, ohne dass diese Transformationen zwangsläufig allein

8 Vgl. Löw, Martina: Raumsoziologie, Frankfurt a.M. [9]2017, S. 158–161.

durch Menschen angestoßen wären. Aber wie kann man diese eigentümliche Potenzialität, die Materie im Zuge eines solchen Geschehens gewinnt, analytisch präziser beschreiben?

1.3 Dinge als fragwürdige Kategorie

Um mich mit dieser Frage ausführlicher auseinandersetzen zu können, bedurfte es einer Versuchsanordnung, die die wissenschaftliche Aufmerksamkeit gänzlich auf Materialität ausrichtet, ohne ihr sofort wieder Auswege zu eröffnen, auf Menschen und ihre Äußerungen über Dinge auszuweichen. Das abgebildete Ensemble, aufgefunden unter der Schwelle des Haupteingangs zur Belle Etage eines Wohnhauses aus dem 16. Jahrhundert, schien dazu in besonderem Maße geeignet, weil es ohne Packungsbeilage daherkommt und sich auch kein Zeitzeuge mehr dazu befragen oder gar im Umgang damit teilnehmend beobachten lässt.[9]

Eine detaillierte Beschreibung der Komponenten des Ensembles und ihrer Beschaffenheit ermöglichte zunächst deren sachliche Einordnung. Im Einzelnen handelt es sich um Knochen von Rind, Ziege und Feldhase, deren hoher Entfettungsgrad darauf schließen lässt, dass sie ausgekocht wurden, bevor sie den Weg unter die Schwelle fanden. Der Ziegenknochen weist am Gelenk zwei Löchlein auf, in die sich die Fangzähne eines Marders exakt einfügen. Bei der gefleckten und glasierten Scherbe handelt es sich um ein Fragment einer Hafnerware, die vom 17. Jahrhundert an bis weit ins 19. Jahrhundert in täglichem Gebrauch war. Bei den Gegenständen aus Holz wiederum haben wir es mit einer Spindel und einer Spule oder Umlenkrolle zu tun, die in ein Spinnrad eingebaut waren. Die Objekte schließlich, deren Form an Schuhe erinnert, sind rahmengenäht, wobei die Quartiersnaht des größeren darauf schließen lässt, dass es sich um den Überrest eines Stiefels im Derby-Schnitt handelt, der nach 1590 aufkam und bis heute gebräuchlich ist. Der Schaft wurde abgetrennt und womöglich als Flicken weiterverwendet. Die Schuhlängen deuten darauf hin, dass Schuh und Stiefel an den Füßen von Kindern steckten, die kaum älter als zwölf Jahre gewesen sein dürften.

9 Zum Folgenden vgl. ausführlich Krause, Katharina: (Ab-)Gelebte Religion im Fehlboden? Stationen einer Spurensuche auf dem Feld materieller Kultur des Religiösen, in: Pastoraltheologie 109 (2020), S. 287–310.

Abb. 3: Schwellenfund aus einem 1685 erbauten Haus, © Bernhard Kunz, Langenburg



Aber was hatte dieses Ensemble unter der Schwelle zu suchen und unter welchen Umständen ist es dorthin gelangt? Fragen, auf die eine Sachanalyse allein keine Antwort zu geben vermag. Es gilt deshalb, die Objekte in Relation zu betrachten und als Komponenten eines spezifisch geformten Ensembles zu analysieren. Wären wir ausschließlich mit den Holzgegenständen konfrontiert, ließe sich über eine Verfüllung nachdenken. Hielten wir nur Knochen in Händen, erschiene eine Verschleppung durch Nagetiere plausibel. Scherbe und Rädchen hätten wegen ihres Umfangs durch dieselbe Ritze fallen können, was nahelegen würde, dass sie einfach zufällig – etwa beim Auskehren – unter die Schwelle geraten wären. Eine Ansammlung aus Spindel und Rädchen, Scherbe und Schuh- bzw. Stiefelfragmenten wiederum ließe die Deutung einer Zeitkapsel zu. In seiner konkreten Zusammensetzung aber erweist sich das Ensemble als deutlich gegendert. Die Dinge lassen sich sämtlich mit Praktiken assoziieren, die nach zeitgenössischem Maßstab mit Frauen verbunden sind: Spinnen, Kochen, Kinder versorgen. Kurz: Wir hätten es, dieser Deutung zufolge, mit Materialisierungen familialer Care-Arbeit zu tun.

Beziehen wir die im/materiellen Rahmungen ein, von denen das Ensemble umgeben ist, gelangen wir zur Schwelle. Eine prekäre Übergangszone, die über unterschiedliche Zeit- und Kulturräume hinweg mit Praktiken des Grenzmanagements verbunden ist. Häuser erweisen sich vor diesem Hintergrund als poröse Hüllen, deren Einflugschneisen – Kamine, Fenster, aber eben auch Schwellen – umfängliche Bemühungen des Ver- und Entsperrens notwendig machen. Es gilt, das Haus förderlichen Einflüssen gegenüber zu öffnen und Schaden abzuwehren. Mensch, Vieh und materieller Besitz erscheinen in diesem Licht als permeable Instanzen, einge-

bettet in ein Kräftefeld, von dessen Strömen sie gewissermaßen durchzogen sind – sei es zum Guten oder zum Schlechten. Das Grenzmanagement an der Schwelle lässt sich dementsprechend auch als ein Lenkungsversuch deuten, womit wir wieder bei Menschen wären, die mit Dingen hantieren, um sich angesichts ambivalenter Einflüsse günstig zu positionieren. Nur dass wir diese Akteure kaum als autonom handelnde Subjekte begreifen können, die ihre Umwelt schlicht unter Kontrolle bringen. Im Gegenteil. Menschliches Handeln sieht sich veranlasst, weil und insofern sich seine Träger in ein Kräftefeld eingebunden finden, das Unterscheidungen zwischen Mensch und Umwelt, innen und außen, Autonomie und Heteronomie fraglich werden lässt.

Was wiederum fragen lässt: Wer oder was war hier eigentlich am Werk? Menschen, Tiere, Mächte und Gewalten – oder schlicht ein Haufen Dinge? Auf welche Instanzen verteilt sich das Geschehen, das Bedingung der Möglichkeit war, dass das Ensemble in gerade dieser Zusammensetzung an jenem Ort aufgefunden wurde? Und sollte dieses Geschehen tatsächlich, wenn auch vielleicht bloß anteilig, menschlicher Initiative geschuldet sein und letzten Endes darauf abgezielt haben, sich innerhalb eines Feldes höchst heterogener Wirkkräfte zu positionieren – welche Auswirkung hätte der Umstand wohl für eben jene Menschen gehabt, dass womöglich eine, wenn nicht sogar mehrere Komponenten ohne ihre Veranlassung hinzutraten, eben weil sie von Tieren eingeschleppt oder aus menschlicher Unachtsamkeit hineingeraten sind? Wäre die Wirkung, die man sich von dem Ensemble und seiner spezifischen Zusammensetzung erwartet hätte, durch derartige Interferenzen beeinträchtigt worden?

Und schließlich, um die Verwirrung komplett zu machen: Um was handelt es sich – aus der Perspektive der Akteure wie im Auge der Wissenschaftlerin – eigentlich bei den einzelnen Komponenten? Sind Knochen noch Tier oder schon Ding? Möglicherweise haben wir es mit Grenzobjekten zu tun, die eben gerade aufgrund jener Mehrdeutigkeit tauglich erschienen, mal das eine, mal das andere zu repräsentieren. Ähnliches nämlich gilt zeitgenössischen Vorstellungen zufolge für Stiefel- und Schuhfragment: Handelt es sich um bloße – womöglich gar ›tote‹ – Materie? Oder haben sie mit Geruch, Schweiß und dem charakteristischen Abdruck der Füße nicht doch auch etwas von der Vitalität ihrer Träger in sich aufgenommen, weshalb sie überhaupt erst dafür infrage kommen konnten, als deren Stellvertreter zu fungieren?

Ganz offensichtlich haben wir es mit einer (womöglich noch unabgeschlossenen) Materialisierung vielschichtiger Interdependenzen von Menschen und Tieren, Dingen und transzendenten Mächten zu tun, in deren Relationen Grenzen zwischen diesen scheinbar eindeutigen Kategorisierungen zu oszillieren beginnen. Eine unordentliche Gemengelage, die, wie Archivrecherchen und eine diskurskritische Analyse entsprechender Quellen erkennen lassen, schon bei den Zeitgenossen das Bedürfnis wachgerufen hat, durch Unterscheidungsarbeit Klarheit zu schaffen. Solche

Sortierungen treten uns etwa in Gestalt rechtlicher Regelungen entgegen, die derlei als wirkungsloses ›affenspiel und gauchelwerk‹ delegitimieren und schließlich auch empfindlich sanktionieren, da es, weil es vom rechten Glauben an Wort und Sakrament wegführe, letztlich die Ordnung und Stabilität des Gemeinwesens gefährde, die nach den Wirren des Dreißigjährigen Krieges mühsam errungen wurden.

Zwischenreflexion: Die Geformtheit unserer Wahrnehmung

Was es wohl mit dem Ensemble unter der Schwelle auf sich hatte, lässt sich nicht abschließend beantworten – weder für die Wissenschaftlerin noch für die Zeitgenossen, die, hätten sie diesen Fund getätigt, sich dazu auch irgendwie hätten verhalten müssen. Denn die Behandlung der Frage, ob Dinge wie diese am Werk sind (und deshalb nicht ignoriert werden können) und wenn ja, auf welche Weisen, ist offenbar auch von bestimmten Perzeptionsstilen abhängig, die sich für diese Möglichkeit offenhalten oder sie gerade ausschließen. Eine Diskurs- bzw. Dispositivanalyse, die neben die Objektbeschreibung tritt, sensibilisiert für die Einsicht: Die jeweilige Ordnung der Dinge impliziert stets auch spezifische Weisen der Wahrnehmung von und des Umgangs mit Materialität. Diese wiederum generieren unterschiedliche Figurationen des Verhältnisses zwischen Menschen und Dinge. Deren Extrempole sind mit jenen Positionierungen beschrieben, die Menschen (ebenso wie Tiere und Pflanzen) entweder als kategorial voneinander unterschieden begreifen und erleben oder als in einem (fortwährenden) wechselseitigen Austausch befindlich. Zumeist treten solche Perzeptionsstile wohl in (sich wandelnden) Mischverhältnissen auf. Vor allem aber begegnen sie auf zwei Ebenen: bei den Akteuren selbst – sozusagen als ›emisches‹ Wissen und Können – und auf der Ebene wissenschaftlicher Beschreibung. Als *first* und als *second order construction*. Was wiederum impliziert: Unser Wissen darüber, was es mit Menschen und Dingen, Tieren, Pflanzen und transzendenten Größen auf sich hat und wie es um deren Wirkmächtigkeit bestellt ist, ist ein historisch und kulturell variables *knowing that* und *knowing how*, das wir in der Auseinandersetzung mit der uns umgebenden Ding- und Diskurswelt erwerben und zu Gewohnheiten kultivieren,[10] die sich letztlich auch in den theoretischen und methodischen Apparat übersetzen, in dessen Licht wir unsere Forschungsgegenstände zuzuschneiden geneigt sind. ›Dinge‹ sind demnach nicht einfach Entitäten ›out there‹, sondern durch spezifische Wahrnehmungs- und Denkstile konfigurierte Hervorbringungen. Sie erweisen sich als durch Diskurse und Dispositive mitgeformt. Was wiederum nachdenklich werden und fragen lässt: Welche Ab- und Ausgrenzungen gehen wohl mit der wissenschaftlichen Herstellung von Forschungsgegenständen durch die je und je in Geltung gebrachten Theorieoptiken und methodischen Verfahren einher?

---

10 Erörtert am Beispiel visueller Wahrnehmung bei Prinz, Sonja: Die Praxis des Sehens. Über das Zusammenspiel von Körpern, Artefakten und visueller Ordnung, Bielefeld 2014.

Diese Frage lässt sich auch im Hinblick auf ›religiöse Dinge‹ aufwerfen, nach denen wir in unserem Netzwerk Ausschau halten: Ob wir es mit wirkmächtiger oder toter Materie zu tun haben, mit Materialisierungen von ›Glaube‹ oder ›Aberglaube‹, mit ›Götzen‹ bzw. ›Fetischen‹ oder materiellem Niederschlag legitimer Ausdrucksformen von ›Religion‹, womöglich aber wiederum schlicht mit ›Müll‹, ist immer auch eine Frage kontingenter, weil historisch und kulturell variabler Perzeptionsmodi, die, wie die Geschichte missionarischer Kulturkontakte zeigt, durchaus auch umkämpft sind.[11]

2. Methodologische Konsequenzen

2.1 Soziomaterielle Assoziationen

Lässt man sich wie im Falle des Ensembles unter der Schwelle auf die Perzeptionsweisen der Akteure ein, erscheinen die ›Gegenstände‹ unseres Interesses in einem ungewohnten, ja fast schon nebulösen Licht als relational, permeabel, wandelbar und vor allem problematisch, weil sie sich nicht mehr eindeutig jenen Kategorien zuweisen lassen, die der gesunde Menschenverstand als ›menschlich‹, ›tierisch‹ oder ›materiell‹ voneinander abgrenzen würde. Materie erweist sich als hochgradig diffus, wird sie einmal, zeitgenössischer Vorstellung folgend, innerhalb eines Kräftefeldes verortet, das sich auch als eine Sphäre wechselseitigen Einwirkens und miteinander Prozedierens beschreiben lässt. Derlei Interdependenzen lassen es schließlich auch fraglich erscheinen, die Wirkmächtigkeit dessen, was da am Werk ist, in den jeweiligen einzelnen Komponenten zu suchen. Weitaus plausibler scheint es, *agency* als etwas zu begreifen, das sich in soziomateriellen Assoziationen beobachten lässt als Effekt von Relationen. Das heißt: Was wirksam ist oder wird, ist nicht an Eigenschaften einzelner Menschen oder Dinge gebunden, die gewissermaßen aus ihnen heraustreten und in der Summe aufaddiert werden könnten. *Agency* scheint vielmehr treffender konzeptualisiert als etwas, das aus Beziehungen oder Relationen dessen emergiert, was sich jeweils um die fraglichen ›Dinge‹ versammelt.

Für unser Nachdenken über die Wirkmächtigkeit von Dingen ergeben sich daraus gleich mehrere Konsequenzen. In methodologischer Hinsicht ist das Fall-

11 Eindrückliche Analysen konkurrierender ›Ordnungen der Dinge‹ in post/kolonialen Kontexten finden sich bei Dean, Carolyn/Leibsohn, Dana: Scorned Subjects in Colonial Objects, in: Material Religion 13 (2017), S. 414–436 und Meyer, Birgit: »There is a spirit in that image«. Mass-Produced Jesus Pictures and Protestant-Pentecostal Animation in Ghana, in: Houtman, Dick/Meyer, Birgit (Hg.): Things. Religion and the Question of Materiality, New York 2012, S. 296–320.

beispiel instruktiv, weil es für die Einsicht sensibilisiert, dass Dinge stets auch in der spezifisch geformten Erfahrung entstehen. Quer zu den jeweils näher zu beschreibenden soziomateriellen Assoziationen von ›Dingen‹ und ›Menschen‹, ›Tieren‹, ›Pflanzen‹ oder ›Gottheiten‹ – die Liste wäre fallspezifisch fortzusetzen – gilt es stets deshalb auch danach zu fragen, welche Diskurse und Dispositive wirksam werden und die Wahrnehmung von ›Dingen‹ und ›Menschen‹ und deren Umgang miteinander bestimmen. Als *first order constructions* aber auch und gerade auf der Ebene wissenschaftlicher Beschreibung: Welche Präkonzepte von Materialität werden im Zuschnitt meines Forschungsdesigns wirksam?

Was ›Dinge‹ oder gar ›religiöse Dinge‹ sind, liegt also nicht offen zutage. Es wird vielmehr beobachtbar gemacht, auch und gerade durch die Einrichtung entsprechender Optiken, die sich aus dem Zusammenspiel von Theorie und Methoden ergeben. Erkenntnisgewinne, dies die zweite Einsicht, stellen sich da ein, wo durch bewusst praktizierte theoretische Multiperspektivität mit solchen Optiken bewusst gespielt wird, um deren Reichweite und blinde Flecken ansichtig zu machen. Warum also nicht von einer Perspektive auf die andere umstellen, indem man beispielsweise einen interaktionistischen Zuschnitt, der bei menschlichen Akteuren, deren Sinndeutungen und Handlungsentwürfen ansetzt, mit einer Sichtweise konfrontiert, die gewissermaßen die Gegenprobe macht, indem sie bei ›Dingen‹ ihren Ausgang nimmt und diese als Durchlaufpunkte unterschiedlicher Aktivitäten konzeptualisiert, deren Träger und Pfade es durch wissenschaftliche Beschreibung zu rekonstruieren gilt?

Die Frage schließlich, wer oder was auf welche Art und Weise und in welchen Anteilen am Werk ist, kann auf diese Weise schließlich konsequent empirisiert werden. Wir müssen nicht vorab theoretisch entscheiden, wer oder was ein Akteur ist, weil wir es der Analyse selbst überlassen können. Statt also zu untersuchen, welche Akteure welche Aktivitäten hervorbringen, wäre die Perspektive umzukehren, indem wir uns fragen, welche Aktivitäten welche Akteure hervorbringen.[12] Menschliche Intentionalität wird dabei nicht zwangsläufig ausgeklammert oder nivelliert. Sie vermag aber keine Monopolstellung mehr zu beanspruchen. Stattdessen kommt sie als eine Form von *agency* neben anderen in den Blick.[13] Etwa als menschlicher

---

12 So der Vorschlag bei Pichelsdorfer, Anna: (Re)Configuring Actors in Practice, in: Jonas, Michael u.a. (Hg.): Methodological Reflections on Practice Oriented Theories, Springer 2017, S. 79–92, den ich aufgreifen möchte.

13 Vorschläge zur Abstufung unterschiedlicher Formen von *agency* werden mittlerweile breit diskutiert, vgl. Hirschauer, Stefan: Verhalten, Handeln, Interagieren. Zu den mikrosoziologischen Grundlagen der Praxistheorie, in: Schäfer, Hilmar (Hg.): Praxistheorie. Ein soziologisches Forschungsprogramm, Bielefeld 2016, S. 45–67; G. Roßler: Dinge sowie Schulz-Schaeffer, Ingo/Rammert, Werner: Technik, Handeln und Praxis. Das Konzept gradualisierten Handelns revisited, in: Schubert, Cornelius/Schulz-Schaeffer, Ingo (Hg.): Berliner Schlüssel zur Techniksoziologie, Wiesbaden 2019, S. 41–76.

Handlungsentwurf, der sich mit Materie verbindet, sie links liegen lässt oder gegen sie anarbeitet.

Zugleich kann es Fälle geben, in denen sich die Situation noch komplexer darstellt. Gerade weil ›menschliche‹ *agency* durch Relationen emergiert und beeinflusst ist, die ihre Träger mit anderen Instanzen eingehen, die ebenso am Geschehen Anteil haben und deren Wirkpotenziale in gleicher Weise durch eben jene Beziehungen zur Geltung kommen, müssen wir mit der Möglichkeit rechnen, dass solcherlei Abstufungen von *agency* auch kollabieren können. Das Mithandeln der Dinge kann sich auch in, mit und unter menschlicher Aktivität realisieren, mit der es allmählich so verschmilzt, dass wir uns für die Möglichkeit von Mischformen von *agency* offenzuhalten haben; beispielsweise wenn Materie in menschliche Wahrnehmungs- und Handlungsschemata inkorporiert wurde, so dass sich die Frage, was auf Veranlassung von ›Mensch‹ und was auf Veranlassung von ›Ding‹ geschieht, kaum mehr recht beantworten lässt, da der menschliche Körper selbst längst zum Artefakt geworden ist.

2.2 Möglichkeiten der Theoretisierung

Angesichts solch verwirrender Komplexität soll uns abschließend die Frage beschäftigen, welche Denkstile es uns erlauben, uns für eine Prozessperspektive auf soziomaterielle Assoziationen offenzuhalten, die mit der Möglichkeit rechnet, dass Materie beim Entstehen und Vergehen von Situationen am Werk sein könnte bzw. sogar selbst am Prozedieren ist. Als anregend empfinde ich in diesem Zusammenhang Konzepte und Beschreibungssprachen, die im Umfeld des sogenannten Neuen Materialismus und der Praxistheorie entwickelt worden sind. Auch wenn es sich dabei jeweils eher um Bündel unterschiedlicher Ansätze handelt, stimmen diese Zugänge darin überein, dass sie die Frage nach *agency* konsequent empirisieren und infolgedessen Materialität weniger als ein statisch Gesetztes als vielmehr in dynamischen Gestalten von Materialisierungsprozessen in den Blick nehmen.

Im Falle des New Materialism[14] kann dies so aussehen, dass *agency* nicht als einen Menschen und Dingen inhärente Qualität begriffen wird, sondern als etwas, das aus Verbindungen zwischen Dingen, Körpern und Diskursen emergiert, die als abgrenzbare Entitäten überdies erst im Zuge sogenannter agentieller Schnitte[15] ansichtig werden. Aus diesem Grund wird zunächst versucht, auf Relationen und Ereignisse zu fokussieren bzw. auf Liaisonen sogenannter Kompagnons, die einander

14 Als exemplarische Vertreterinnen dieser Strömung seien Bennet, Jane: Vibrant Matter. A Political Ecology of Things, Durham/London 2010 und Barad, Karen: Agentieller Realismus. Über die Bedeutung materiell-diskursiver Praktiken (edition unseld 45), Berlin ^{3}2018 genannt.

15 Vgl. K. Barad, Agentieller Realismus, S. 19–35.

auf kongeniale Art und Weise ermöglichen, ihre Potenziale zu realisieren. *Agency* erweist sich in diesem Horizont als distributiv. Als ein Effekt, der sich aus dem Nexus jener Elemente ergibt, die in Relationen gemeinsamen Werdens verwickelt sind.

Produktiv ist diese Perspektive, weil ›Dinge‹ kaum als Solitär in Erscheinung treten, sondern zumeist als Komponenten spezifischer Anordnungen oder Ensembles, in denen sie (zeitweilig) mit anderen zusammengespannt sind, um sich daraus dann auch wieder zu lösen und von der Bühne zu verschwinden.

Eine andere Pointe, die sich mit diesem Zugang verbindet, besteht darin, dass sich dessen analytisches Instrumentarium auch selbstreflexiv auf das eigene wissenschaftliche Tun übertragen lässt. Grenzziehungen zwischen Menschen, Dingen und anderen Entitäten sind nicht ausschließlich Effekte der beobachteten soziomateriellen Interaktion. Sie werden auch durch das Forschungsdesign, das sich diese zum ›Gegenstand‹ macht, fabriziert und in Kraft gesetzt.

In gleicher Weise erlauben auch praxistheoretische Konzeptualisierungen, ›Dinge‹ als am Entstehen und Vergehen von Situationen beteiligt in Rechnung zu stellen.[16] Anders als klassische Handlungstheorien, die mit starken Subjekten rechnen, deren Intentionen das Steuerungszentrum darstellen, von dem Handlung ihren Ausgang nimmt, regen Praxistheorien dazu an, das Augenmerk primär auf Aktivitäten und Aktivitätsbündel zu richten, die eine solch starke Intentionalität überhaupt erst hervorbringen. Indem klassische Vorstellungen menschlicher Handlungsmächtigkeit als Produkt von Prozessen bzw. (Subjektivierungs-)Praktiken perspektiviert werden, setzt die Analyse weniger bei sinndeutenden, ihre Handlungen aufeinander abstimmenden Akteuren, sondern bei den Verknüpfungen an, die solche Akteure überhaupt erst in Erscheinung treten lassen. Auf diese Weise lässt sich je und je empirisch rekonstruieren, worin der Beitrag von Menschen am Vollzug besteht, während gleichzeitig das Mithandeln von Dingen bzw. ihr Potenzial, in der Situation einen Unterschied zu machen, auf theoretisch anspruchsvolle Weise berücksichtigt werden kann. Dinge lassen sich in solcher Optik ebenso wie menschliche Körper als Partizipanden des Tuns begreifen.[17] Die Frage, auf welche Art und Weise sie in den Vollzug involviert sind, ist dann am jeweiligen Einzelfall zu überprüfen.

---

16 Zur Einführung und kritischen Diskussion vgl. in Auswahl Reckwitz, Andreas: Toward a Theory of Social Practices. A Development in Culturalist Theorizing, in: European Journal of Social Theory 5 (2002), S. 243–263; Nicolini, Davide: Practice Theory, Work and Organization. An Introduction, Oxford 2013; Alkemeyer, Thomas/Schürmann, Volker/Volbers, Jörg (Hg.): Praxis denken. Konzepte und Kritik, Wiesbaden 2015 und Schäfer, Hilmar: Praxistheorie. Ein soziologisches Forschungsprogramm, Bielefeld 2016.

17 So etwa bei Hirschauer, Stefan: Praktiken und ihre Körper. Über materielle Partizipanden des Tuns, in: Hörnig, Karl H./Reuter, Julia (Hg.): Doing Culture. Neue Positionen zum Verhältnis von Kultur und sozialer Praxis, Bielefeld 2015, S. 73–91.

Beide Optiken, die neumaterialistische wie die praxistheoretische Optik, neigen zu Symmetrisierung von Mensch und Materie. Deren Positionierung als ›Subjekt‹ oder ›Objekt‹ wird als ein bemerkenswerter und deshalb im Einzelnen nachzuvollziehender Effekt soziomaterieller Prozesse ansichtig. Dabei muss ›Dingen‹ nicht zwangsläufig derselbe Akteursstatus wie ›Menschen‹ zukommen. Und doch lassen sie sich, indem *agency* zur offenen Frage gemacht wird, angemessen in Rechnung stellen. Für unser Gespräch im Rahmen des Netzwerks scheinen mir jene beiden Theoretisierungen deshalb besonders fruchtbar, weil damit eine gedankliche Flexibilität erreicht ist, die es erlaubt, an den Daten selbst festzumachen, was ein ›Ding‹ oder gar ein ›religiöses Ding‹ ist und worin seine Leistungen bestehen, das fragliche Geschehen in Gang zu setzen, zu erhalten oder zu verändern.

3. Forschungspraktische Übersetzungen: Das Kerzenkreuz in St. Petri

Doch wie übersetzen sich solche Optiken in die konkrete Forschungspraxis? Als hilfreich kann sich eine ethnografische Forschungsstrategie erweisen, weil sie sich grundlegend auf Materialität bezogen weiß und deren Dynamiken anhand konkreter – historisch oder gegenwärtig beobachtbarer – Praxisvollzüge in den Blick zu nehmen vermag. Mittels beobachtender Teilnahme lässt sich am eigenen Leib in Erfahrung bringen, wie sich dabei die situationsspezifischen Beziehungen zwischen ›menschlichen‹, ›materiellen‹ und anderweitigen (noch in großer Vorläufigkeit zu charakterisierenden) Partizipanden des fraglichen Tuns gestalten.

Dem Umstand, dass Wahrnehmungen soziokulturell geformt sind, wird mittels selbstreflexiver Vorkehrungen Rechnung getragen, die Aufschluss über die eigenen Verwicklungen in jene Aktivitäten geben, die es zu erforschen gilt. Ich plädiere darum für Strategien begleitender Selbstaufmerksamkeit, die sich etwa in Form eines Forschungstagebuches über die eigenen Präkonzepte von Materialität Rechenschaft geben, die als Übertragungen und Gegenübertragungen bei der Arbeit im Feld wirksam werden können. Darüber hinaus gilt es, das eigene Werden an und mit den ›Forschungsgegenständen‹ aufmerksam mitzuverfolgen und reflexiv einzuholen. Und schließlich möchte ich, angesichts des Umstands, dass Methoden nicht einfach Mittel zur Realitätsabbildung, sondern selbst Generatoren von Wirklichkeit sind, für einen Umgang mit Theorien und Methoden werben, der sie als Sehhilfen mit Chancen und Begrenzungen begreift und thematisiert. Indem alternative Theoretisierungen bewusst gesucht und am Material durchgespielt werden, kann eine Multiperspektivität erzeugt werden, mittels derer sich die Forscherin Rechenschaft über die Reichweite ihrer jeweiligen Überlegungen geben kann: Welche analytische Perspektive eröffnet sich mithilfe dieser oder jener Theoretisierung? Welche werden verschlossen? Wo vermag eine alternative Perspektivierung Neues zum Vorschein bringen, das über unsere Alltagswahrnehmung hinausführt?

Machen wir das Gesagte am Beispiel produktiv, indem wir erste Überlegungen zum Design einer Forschung anstellen, die sich mit dem abgebildeten Kerzenkreuz in der Hamburger Kirche St. Petri auseinandersetzt, und zwar unter der (vorläufigen) Forschungsfrage: Wer oder was handelt auf welche Art und Weise mit wem und inwiefern lässt sich dieser Vorgang als ›religiös‹ qualifizieren?

Beginnen wir zunächst mit einer scheinbar unbedarften, noch auf Akteure fokussierten Beschreibung: Menschen schlendern durch einen Kirchenraum an verschiedenen Stationen vorbei und gelangen schließlich an eine Versammlung von Objekten: Steine, Sand und Kerzen, die in Gestalt einer Kreuzform assembliert sind. Manche verharren und gehen weiter, andere beobachten etwas länger, wie Dritte in die Hocke gehen und eine Kerze an einer anderen entzünden, um sie schließlich in den Sand zu stecken. Einige Personen rahmen ihr Tun, indem sie den Sand bearbeiten: Anhäufen, eine Linie ziehen (nicht selten in Herzform), Buchstaben in den Sand graben usw.



Abb. 4: Kerzenkreuz in St. Petri, Hamburg, © Kirsten Storm; abgedruckt mit freundlicher Genehmigung der Gemeinde St. Petri

Das Geschehen vollzieht sich in aller Stille. Anders als an anderen Stationen findet sich in unmittelbarer Nähe des Ensembles keine Tafel, die erklärt, was hier zu tun oder zu lassen sei. Der Vorgang ist scheinbar intuitiv, entfaltet sich als Selbstläufer mit Varianten.

Bei dieser Intuitivität würde ich ansetzen und fragen: Worauf gründet die Selbstverständlichkeit, mit der sich Menschen, Dinge und womöglich noch andere Entitäten zu den beschriebenen Aktivitäten assemblieren? Unter Heranziehung obengenannter Theoretisierungen ließe sich meiner Aufmerksamkeit in gleich mehreren Fragehinsichten Form geben:

- Welche Bedeutung gewinnt die Stofflichkeit der einzelnen Komponenten für den Vollzug? Welche Mikropraktiken werden dadurch veranlasst? Wozu laden die einzelnen Komponenten die Ethnografin ein? Welche Zwänge legen sie ihr auf?[18]
- Werden diese Angebote auch von anderen genutzt? Welche Varianten gibt es im Umgang mit den von der Ethnografin registrierten Angeboten und Zwängen?

Zugänge, um dies herauszufinden, bestünden neben dem (auto-)ethnografischen Involvement in die fraglichen Praktiken und Feldgespräche möglicherweise auch darin, kleine Kinder und deren Treiben an und mit dem Ensemble zu beobachten: Strapazieren sie bestimmte Normalerwartungen in diesem Setting? Oder machen sie sich auf ähnliche Weise ans Werk wie Erwachsene? Wenn nein/ja, woran mag das liegen? An geteiltem Raumnutzungs- und Interaktionswissen, eingekörperten Routinen im Umgang mit den Komponenten des Ensembles, oder an deren geradezu unüberwindlicher Anmutung? Sand, so wäre mein Anfangsverdacht, verlangt eher danach, mit den Händen bearbeitet zu werden. Auch Kerzen wollen berührt werden, halten aber aufgrund der Gefahr, sich daran zu verbrennen doch zugleich wieder auf Distanz. Darüber hinaus gilt es, die Komponenten als ein Gesamt in den Blick zu fassen und nach deren Wechselwirkungen zu fragen:

- Was geschieht, wenn sich eine der Komponenten verändert? Sand beispielsweise beginnt zu funkeln, sobald Kerzen entzündet werden. Der Glanz wiederum geht verloren, wenn sie verlöschen.
- Welcher Einfluss geht von im/materiellen Rahmungen sowohl innerhalb wie außerhalb des Ensembles aus? Zu denken wäre im ersten Falle an Kreuz, Licht und Herz, im letzteren an den Kirchenraum und seine Qualitäten, Anmutungen und Zumutungen.

18 Zur kulturwissenschaftlichen Weiterentwicklung des Affordanzkonzeptes vgl. Bareither, Christoph: Affordanz, in: Heimerdinger, Timo/Tauschek, Markus (Hg.): Kulturtheoretisch argumentieren. Ein Arbeitsbuch, Münster/New York 2020, S. 32–55.

- Begreifen wir Menschen – die Ethnografin eingeschlossen – ebenfalls als Komponenten des Ensembles, wäre zu fragen: Welcher Art sind die Körper, die durch die beobachteten Aktivitäten hervorgebracht werden? Möglicherweise werden sie durch die Vollzüge vereinzelt, in sich gekehrt und verlangsamt. Womit die Anschlussfrage aufgeworfen wäre:
- Welche emotionalen Gratifikationen verbinden sich mit der jeweiligen körperlichen Teilhabe am Geschehen?

Und nicht zuletzt lässt sich einzelnen Komponenten über die beobachteten Vollzüge hinaus folgen,[19] um auf diese Weise die Modalitäten ihres (gemeinsamen) Werdens in den Blick zu bekommen:

- In was wird Sand, der womöglich aus dem Baumarkt kommt, transformiert in dem Augenblick, da er in eine Kreuzform geschüttet wird? Was geschieht mit dem Stumpen, nachdem die Kerze heruntergebrannt und ihr Licht erloschen ist? Welche Bedeutung gewinnt deren Entsorgung für die menschlichen Partizipanden?[20] Besuchen sie ›ihre Kerze‹ zu einem späteren Zeitpunkt nochmal oder genügt ihnen der Vollzug im Augenblick selbst?

Statt vorab definitorisch festzulegen, wer oder was handelt oder nicht, zeigen sich solche heuristischen Fragen offen dafür, empirisch zu klären, wie sich die beobachtete Aktivität zusammensetzt und welche Folgen sich daraus für die jeweiligen Komponenten ergeben. Was den fraglichen Zusammenhang schließlich als ›religiös‹ qualifiziert, ließe sich sodann in einem zweiten Schritt fragen: Ist es etwas, das in den Komponenten selbst liegt oder aus ihren Beziehungen emergiert? Handelt es sich schlicht um Rahmungen einzelner Partizipanden – womöglich gar des methodologischen Apparats der Wissenschaftlerin – oder um einen spezifischen Modus des Alignements, aus dem die einzelnen Komponenten verändert hervorgehen? Und was bedeutete dies schließlich für die materiellen Komponenten? Bilden sie bloß ein Substrat, in dem sich etwas vergegenwärtigen kann, angesichts dessen sie selbst in den Hintergrund treten? Oder werden sie verwandelt, so dass sich an ihnen letztlich eine Art Transsubstantiation ereignet?

---

19 So geschehen am Beispiel der Transformationen von Öl in liturgischen Kontexten bei Cress, Torsten: Soziale Praktiken und die Sakralisierung der Dinge, in: Roth, Ursula/Gilly, Anne (Hg.): Die religiöse Positionierung der Dinge. Zur Materialität und Performativität religiöser Praxis, Stuttgart 2021, S. 27–36.

20 Eine Frage, die auch bei Beckmeyer, Sonja/Fechtner, Kristian: Kerzenkult. Zum kirchlichen Gebrauch eines Allerweltdings, in: Kaspari, Tobias (Hg.): Raumbildungen. Erkundungen zur christlichen Religionspraxis (FS Stephan Weyer-Menkhoff), Leipzig 2018, S. 113–121 aufgeworfen ist.

Tatsächlich bestehen noch große Forschungslücken im Hinblick auf das Mit-Handeln von ›Dingen‹ an sozialen Geweben, die als ›Religion‹ bzw. ›religiöse Praxis‹ qualifiziert werden. Die Klärung, was ein Ding bzw. gar ein ›religiöses Ding‹ ist, und was es in bestimmten Wirkzusammenhängen leistet, an denen es partizipiert, erweist sich als eine Herausforderung, die im doppelten Sinne reizvoll ist. Lassen wir uns darauf ein und uns von unseren ›Forschungsgegenständen‹ in Anspruch nehmen!

Aestheticscapes
Artefakte in sinnlich-ästhetischen Arrangements institutioneller Komplexe

Anne Koch

1. Einleitung

Der vorliegende Beitrag argumentiert dafür, Artefakte nicht als einzelne, wenn auch irgendwie relationale Dinge zu betrachten. Vielmehr sollen sie in einer vieldimensionalen Umwelt bestimmt und aufgefunden[1] werden. In dieser Umwelt sind Handlungsbezüge ebenso maßgeblich wie soziale und ästhetische Bezüge. In jene Bezüge ist ein Ding nicht nur eingebettet, sondern in ihnen konstituiert sich ein Artefakt allererst. Artefakte sind dann nicht einfach nur Dinge, sondern auch eine Geräuschkulisse, zum Beispiel, ein Komplex von Verfahren oder ein hergestellter Abstand können als Artefakte zählen. Zur Bezeichnung und Analyse jener Bezüge wird das Konzept Aestheticscape vorgeschlagen und in seinen analytischen Bestandteilen eingeführt. Denn Artefakte sind nur vollständig in ihrem jeweiligen Aestheticscape erschließbar und erst die analytischen Kategorien dieses Konzeptes erlauben auch Interpretationen, die diskursive sowie implizite somatische und kognitive Interaktionen erklären können, welche ein Aestheticscape entfalten. Unter diskursiv sei in diesem Zusammenhang zum Beispiel verstanden, dass auch die Konfiguration der Situation, die über die direkte Interaktion (jemand streicht mit der Hand am Rücken einer anderen Person entlang) hinausgeht, in Kraft ist und mitbestimmt, welchen Fortgang eine Sequenz nimmt (Art des Ortes, Entlohnungsweise, Häufigkeit der Interaktion usw.). Die teils nicht-diskursiven somatischen und kognitiven Interaktionsanteile werden im Weiteren noch erläutert.

Das heißt vorausgreifend, dass unter Aestheticscape eine Untersuchung von sinnlich-ästhetischen Arrangements in ihren institutionellen Komplexen verstanden wird.

1 In genau dieser Antinomie von »begrifflich herausschneiden« und als »instituiert längst wirksam«.

Diese Auffassung von Artefakten innerhalb von Aestheticscapes ist gerade wichtig, wenn es um Dingkultur im Kontext von religiöser Bildung geht. Denn mit diesem verzweigten und ausgreifenden Kontext- oder Situationsverständnis der Aestheticscapes kommen Beeinflussungsfaktoren ins Spiel, die für machtsensitive Bildung und die damit verbundene Prekarität von Bildungssubjekten offengelegt werden können.

Kulturtheoretisch ist dieser Beitrag im Kontext von Arbeiten angesiedelt, die ein alternatives Modell entwickeln zu vorrangigen Erklärungen gesellschaftlicher Zustände einerseits aus angeblich objektiven Sachverhalten wie sozialer oder wirtschaftlicher Struktur oder andererseits aus fabrizierten kulturellen Wissensordnungen und Sinnzusammenhängen. Dazu wird in einer Mittelposition eine wechselseitige Konstitution beschrieben, wie sie letztlich seit dem Strukturalismus bereits eingebracht wird. Die alternative Deutung wird im Austausch mit Philosophie des Geistes, Medizin und Kognitionspsychologie entwickelt.

Der Wunsch, Erklärungen nicht mehr nur aus der einen oder nur aus der anderen Richtung vorzunehmen, spiegelt sich in der Ding-Debatte, mit der daher begonnen wird, um gut zu verdeutlichen, wo die Lösung mit Aestheticscape ansetzt (2). Ausgeführt wird die Lösung daraufhin aus religionsästhetischer (3)[2] und geistphilosophischer (4) Perspektive und eingelöst mit einem religionsästhetischen Begriff von Artefakten innerhalb von Aestheticscapes (5). Mit Schlussfolgerungen für die Bildungsarbeit wird geendet (6).

2. Die Ding-Debatte

Um eine umsichtige Konzeptionalisierung von Artefakten vorzunehmen, ist es unerlässlich zu beachten, dass über die letzten Jahrzehnte auf der Theorieebene eine Materialisierung von ›Kultur‹ in Kulturwissenschaft und Kultursoziologie[3] beobachtet wurde.[4] Diese sogenannte Materialisierung der Kultur ist bereits eine theoretische Gegenpositionierung gegen den zu starken Pendelausschlag von sozialkonstruktivistischen Kulturerklärungen anstelle der objektivistisch-strukturellen. Im Sozialkonstruktivismus waren und sind es kulturell kontingente

2 Da diese erste Publikation des DFG-Netzwerkes ARTEFAKTE die Positionen der Mitglieder vorstellen soll, wird viel aus dem näheren Umfeld und eigenen Arbeiten zitiert.

3 Z.B. Reckwitz, Andreas: Die Materialisierung der Kultur, in: Johler, Reinhard u.a. (Hg.): Kultur_Kultur. Denken. Forschen. Darstellen. Münster 2013, S. 28–37.

4 Von der wissenschaftstheoretischen ›Materialisierung von Kultur‹ ist jene Materialität zu unterscheiden, die sich in den letzten Jahrzehnten aufgedrängt hat in neuen Technologien, einer weitgehend apparatehaft vermittelten Kommunikation und dem zur kulturellen Ideologie aufgedunsenen Neoliberalismus, der Warenkonsum zu einem Erlebnis und identitätsstiftenden Moment macht.

Wissensordnungen und Praktiken, die definieren, was wirklich werden kann, ohne dass Bedingungsgefüge wie Institutionenorganisation, Ressourcen, menschliche Belastbarkeit usw. eine entscheidende Rolle spielten. Dagegen führen nun Ansätze einer Re-Materialisierung der Kultur an, wie sehr diese kulturellen Ordnungen ihrerseits wieder in einer ›Situation‹ über einen ›Aufforderungscharakter‹ der Dinge und über räumliche Arrangements mit dem Vorgegebenen verbunden sind: »much what makes us what we are exists, not through our consciousness or body, but as an exterior environment that habituates and prompts us.«[5]

Dieser wissenschaftstheoretische Kontext spiegelt sich nun auch in den Ding-Debatten, die für Artefakte[6] relevant sind, wider: Artefakte sind einerseits umweltliche Arrangements wie Räume, Naturlandschaft, Materialkultur (Strukturseite), andererseits materiale Objekte der Herstellung[7] (Kulturseite). Die Kulturalist*en vertreten, dass auch Vorstellungen und Gefühle von Menschen nicht bloße biologische Grundgegebenheiten sind, sondern als sozial und kulturell bedingt anzusehen sind: »not only ideas, but emotions too, are cultural artifacts in man.«[8] Der Religionswissenschaftler Armin W. Geertz bindet das bereits in eine ›Mittelposition‹ einer Re-Materialisierung der stark kulturalisierten Gefühle ein. Für sein Argument, das materiale Objekte und Symbole als ›Anker‹ des Erkennens aufwertet, führt er den kognitiven Archäologen Colin Renfrew ins Feld, für den ein Großteil des sozialen Lebens über Dinge vermittelt ist. Dies hat zur Konsequenz, dass »›the world in which most of us live today is an artefact‹ (Renfrew 1998: 1). Again, this strikes me [AWG] as being an exaggeration, but I agree with him that ›material culture is not only reflective of social relations and of cognitive categories: it is to a large extent constitutive of these also‹ (Renfrew 1998: 3).«[9]

Eine umkämpfte Linie der Ding-Debatten ist vor diesem Hintergrund der Unterschied zwischen Ding und Mensch. Es wird gefragt, ob es nicht eine Nabelschau des Menschen sei, vor allem sich selbst als belebt und intentional anzusehen und

5 Z.B. ein Klassiker der Kulturanthropologie: Miller, Daniel: Theories of Things, in: Ders.: Stuff, Cambridge 2010, S. 42–78, hier 51.

6 Z.B. Aktor, Mikael: The śivaliṅga between artifact and nature: The Ghṛṣṇeśvaraliṅga in Varanasi and the bāṇaliṅgas from the Narmada River, in: Ders./Jacobsen, Knut/Myrvold, Kristina (Hg.): Objects of Worship in South Asian Religions. Forms, Practices and Meanings, Abingdon 2015, S. 14–34.

7 Deren Produktion, Klassifizierung und Zirkulation beschrieben werden: z.B. Morgan, David: Material analysis and the study of religion, in: Hutchings, Tim/McKenzie, Joanne (Hg.): Materiality and the Study of Religion. The Stuff of the Sacred, London 2017, S. 14–32, auch schon Miller, Daniel: Artefacts as Categories. A Study of Ceramic Variability in Central India, Cambridge 1985.

8 Geertz, Clifford: The Growth of Culture and the Evolution of Mind, in: The Interpretation of Cultures, New York 1973 [1962], S. 55–83, hier S. 81.

9 Geertz, Armin W.: Brain, body and culture. A biocultural theory of religion, in: Method and Theory in the Study of Religion 22 (2010), S. 304–321.

sich darin von Dingen abzugrenzen. Mancherorts ist es üblich geworden, Dinge aufzuwerten, indem sie wie Akteur*e wahrgenommen werden. Nun werden Dinge in dem Moment wichtiger, in dem wir primär als Konsument*en angesprochen werden und uns mehr oder weniger als solche bewusst erleben. Dinge sind dann Teil von uns, fungieren als etwas Ersehntes und demonstratives Signal für unsere soziale Position und unseren expressiven Individualismus.

Zu dieser Aktantierung von Dingen gehört eine zweite Erscheinung: die einer Lebendigkeit von Dingen. Denn aus einer systemischen, netzwerkanalytischen Sichtweise führt das Vorhaben, Sozialität zum archimedischen Punkt zu erheben und aufeinander bezogene Handlungen zu beobachten, dazu, Quellpunkte von Handlungen zu sehen. Die Handlungsmacht geht dann begriffsanalytisch in der Triangulation von Ding – Akteur* – Umwelt auch auf Dinge über. Allerdings, anstatt den Dingen den Hauch einer Lebendigkeit zu geben, wird dabei eher eine Perspektive durchgespielt. Für manche jedoch stellt sich zurzeit die Frage, ob es nach diesen Spielwiesen nicht wieder an der Zeit ist, in gewissem Umfange auf Künstliche Intelligenz und belebte Natur (von Tieren bis zur Biosphäre im Chthuluzän) als Akteur* zurückzukommen und auch von ihnen her, also von den organischen oder komplex selbstreferenziellen Systemen (und nicht nur von den Medien, Technologien und institutionellen Arrangements her), die Regeln der sozio-kulturellen Theorien zu entwickeln. Diese Überlegungen entstammen einerseits einem posthumanistischen Theoretisieren, das systemisch, institutionentheoretisch und nicht anthropologisch denkt, andererseits entsprechen sie im *new materialism* einem Zurückkommen auf ein Bewusstseinssubjekt der Debatten um Künstliche Intelligenz, belebte Materie und Mensch-Maschine-Interaktion. Schließlich beziehen sie sich auf einen Geist, der inzwischen deutlicher kognitionswissenschaftlich erforscht ist.

Vor diesem Hintergrund geht es in diesem Beitrag darum, Aestheticscape als Konzept einzuführen, um Artefakte in ihrer sensorisch-narrativen Dingumwelt zu beschreiben. Der Sinn dieses Ansatzes ist es, in die kunsthistorischen, praxeologischen und semiotisch-kulturtheoretischen Beschreibungen von Materialkultur zu der von diesen sehr wohl wahrgenommenen sozialen Dimensionen eine meist übersehene oder nur genannte, aber ›schweigende‹ Dimension einzubringen: die somatische Interaktion von Handelnden in ihrer Welt. Das ist umso mehr überfällig, als es für diese Interaktion inzwischen etliche, auch empirische Erkenntnisse gibt: ›Embodiment‹ wird zwar vielfach angeführt als wesentliche Bedingtheit von Handelnden, doch meist bleibt in den Begründungen aus, wie Verkörperung auszuführen sei, welche analytischen Begriffe mit ihr verbunden sind, um gehaltvolle Aussagen zu tätigen, warum und inwiefern die Verkörperung denn nun zuträglich oder abträglich ist für die Bedeutung von Objekten oder Aktionen. Embodiment-Theorien haben immerhin das hermeneutische Geist-Subjekt in eine Handlungswelt eingebettet. ›Somatische‹ Argumente finden sich jedoch kaum, obwohl sie für die Repli-

zierbarkeit und Begründung von Aussagen eine ebenso große Relevanz haben wie text- und kulturtheoretische Argumente.

3. Religionsästhetik

Innerhalb der Religionswissenschaft werden seit den 1980er Jahren einige für Artefakte einschlägige Wenden der Kulturwissenschaft mitvollzogen, in denen u.a. das Ikonische, Raum, Materialkultur, populäre, im Sinne von nicht hochkulturellen Gegenständen und menschliche Wahrnehmung wichtig wurden. Die Religionswissenschaft als vergleichsweise kleine Disziplin ist in interdisziplinäre Wissenskulturen eingebettet, die noch über ethnologische, kulturanthropologische, kognitionspsychologische, kunst- und bildwissenschaftliche Einflüsse hinausreichen. Die Religionsästhetik hat sich in der deutschsprachigen Religionswissenschaft entwickelt. Das Konzept der Ästhetik bezieht sich einerseits auf *aisthesis* in der Bedeutung von Wahrnehmung und andererseits zugleich auf Ästhetiken im Sinne von künstlerischen, semiotischen Codes und gestalteten Umwelten. Damit wird sowohl der menschliche Körper zum Thema, seine Wahrnehmungsverarbeitung, die Sinnessysteme, Medien und Formen des Kunstschönen, gestaltete Lebenswelten von Architektur und Landschaftsgestaltung als auch gesellschaftlich-historische Weisen über Körperdisziplinierung und räumliche Gestaltung ihre Machtverhältnisse und ihre Ideologie umzusetzen. »A connective concept« heißt in diesem Sinne im Untertitel ein wichtiger Band der Religionästhetik, um in diesen Zusammenhang deren synthetische Leistung für Semiotik, Kognitionswissenschaft, Psychologie und Kulturwissenschaft hervorzuheben.[10]

In dieser Gemengelage formiert sich eine neue Perspektive mit dem Beitrag »Religionsästhetik« von Hubert Cancik und Hubert Mohr im ersten Band des *Handbuchs religionswissenschaftlicher Grundbegriffe* (HrwG 1988).[11] Der Beitrag markiert den Beginn einer neuen Teilperspektive, die zu jenem Zeitpunkt noch eher programmatische Vision ist. Von diesem Anfang leitet sich der starke Fokus auf menschliche Wahrnehmung und Körperlichkeit her, von denen aus nun kulturelle Phänomene erschlossen werden (neben historischen Ästhetiken, kultureller Semiotik und Narration[12] und Bildwissenschaft, die ebenfalls wichtig bleiben). Das Bedeutsame des

10 Grieser, Alexandra K./Johnston, Jay: What is an Aesthetics of Religion? From the Senses to Meaning – and Back Again, in: Dies. (Hg.): Aesthetics of Religion. A Connective Concept, Berlin/Boston 2017.

11 Cancik, Hubert/Mohr, Hubert: Religionsästhetik, in: Cancik, Hubert/Gladigow, Burkhard/Laubscher, Matthias (Hg.): Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriff Bd. 1, Stuttgart 1988, S. 121–156.

12 Aus dem DFG-Netzwerk Aesthetics of Religion (AESToR) 2015–18: Johannsen, Dirk/Kirsch, Anja/Kreinath, Jens (Hg.): Narrative Cultures and the Aesthetics of Religion, Leiden 2020.

HrwG-Artikels war das Verständnis von Ästhetik als *aisthesis* in Aufnahme der philosophischen Traditionen von Aristoteles und Alexander G. Baumgarten. Ästhetik wird als Wahrnehmung (*gr. aisthesis*) sowie erkenntnistheoretisch präziser als »sinnliche Erkenntnis« (*cognitiones sensitivae*) begriffen. Was Baumgarten – hierin seinerzeit Außenseiterposition in der Philosophie – mit sinnlicher Erkenntnis wieder ins Spiel bringt, kann heute durch philosophische, kognitions- und neurowissenschaftliche Theorien des Geistes begrifflich differenzierter, synthetischer und empirisch eingelöst werden (Stichworte *embodied cognition, enactivism, predictive mind, grounded cognition*). Die methodisch kontrollierte Rekonstruktion von sinnlicher Erkenntnis im kulturwissenschaftlichen Arbeiten ist seitdem eine herausfordernde Aufgabe. Dazu gehört zunächst eine wissenschaftstheoretische Klärung und die Erarbeitung eines Grundvokabulars dieser neuen religionswissenschaftlichen Teilperspektiven.

Für meine Forschungen und die einer ganzen Generation deutschsprachiger Religionswissenschaftler* wurde die Religionsästhetik zu einer produktiven Aufgabe.

Zu dieser Aufgabe, die Programmatik des HrwG-Beitrags Religionsästhetik auszuarbeiten und weiterzuentwickeln, tritt seit den 1990er Jahren die kognitive Religionswissenschaft. Kognitive Religionswissenschaft wird erst jüngst vermehrt im deutschsprachigen Raum rezipiert. Es ist hilfreich, dass das nicht mehr nur in ihrer anfänglich sehr evolutionstheoretischen Aufstellung passiert, sondern dass kognitionspsychologische Erkenntnisse und Philosophie des Geistes bereits stark aufgegriffen werden. Die Religionsästhetik tritt also als eine integrative Disziplin an, in der Forschungen zum artifiziell Schönen, historischen Kanones und Lehren des Schönen als auch Studien zur materiellen Religion[13] neben der verkörperten Kognition ihren Platz haben. Die Religionsästhetik kann dabei auf wissenschaftstheoretische Errungenschaften der Religionswissenschaft aufbauen, so teilt sie etwa die Kritik an einem einfach funktionalen oder rein phänomenologischen, eurozentrischen, nur differenztheoretischen oder praxislosen disziplinären Gegenstandsverständnis. Dispositive als Gegenstände der Religionswissenschaft können kulturelle Komplexität und die Einbettung von Praktiken jenseits einer differenzierungssoziologischen Einengung besser fassen. Sie stellen zum Beispiel dar, inwiefern religiös/säkular lediglich eine diskursive historische Klassifikation ist.

Im Jahre 2007 wurde von Alexandra Grieser (Trinity College/Dublin) und mir an der Ludwig-Maximilians-Universität in München der Arbeitskreis Religionsästhetik innerhalb der Deutschen Vereinigung für Religionswissenschaft ins Leben gerufen, der sich als sehr innovativ, heterogen hinsichtlich der historisch-philologischen Expertisen und publikationsstark erweisen sollte.[14] Dieser Ansatz der Religionsästhetik und kognitiven Religionswissenschaft betrifft in zentraler

---

13 Z.B. Bräunlein, Peter: Materialität, in: Verkündigung und Forschung 64/2 (2019), S. 102–116.

14 Übersichtsbeitrag von Binder, Stefan: Religionsästhetik als Forschungsansatz, in: Verkündigung und Forschung 64/2 (2019), S. 87–101.

Weise auch die Modellierung von Artefakten. Das ästhetische Subjekt wird zum erkenntnistheoretischen Ausgangspunkt,[15] für das die Dingwelt in ihrer Perzeptivität als Haptik, Taktilität, Motorik erscheint und sich für weitere somatische Größen wie die Peristaltik oder die Körperaußengrenze Haut öffnet. Das rein hermeneutische Subjekt wie im Mentalismus wird in der situationalen Kulturanalyse verworfen zugunsten von Praktiken, die immer schon öffentlich und verkörpert sind. Für meine Forschungen wurden Psychologische Medizin und kognitive Religionswissenschaft zu wichtigen Kooperationspartner*en vor allem zu Heilung (therapeutisches Berühren, geistliches Heilen vor dem religionsgeschichtlichen Hintergrund von transpersonaler Psychologie und moderner westlicher Theosophie, Esoterik, Schamanismus u.a.). Während Andreas Reckwitz als Ausweg aus einem Mentalismus die kreative Subjektivitätsform vorschlägt,[16] wird hier das ästhetische Subjekt eingeführt und als somatisches aufgeschlüsselt. In dieser Position ist es nicht rein kulturkonstruktivistisch zu verstehen: Aneignung geschieht nicht nur sozial und kulturell, sondern auch affordant. Biologische Wesen können Prägungen und Limitationen und besondere Qualitäten des Affiziert-Seins und der Prozession von Kommunikation nicht außen vor lassen. Damit bezieht die Religionsästhetik, wie ich sie auffasse, kulturtheoretisch eine mittlere Position zwischen Konstruktivismus und Biologismus.[17]

Präzisierender Exkurs: Körperwissen

Zentrales Konzept ist das Körperwissen, wie ich es in meiner Habilitation gegen Einwände an einer philosophischen Fakultät, Wissen sei immer mit Rationalität/Vernunft verbunden, entwickelt habe.[18] Diese Verbindung von Körper und Wissen begegnet dem logozentrischen Vorurteil, jedes Wissen müsse sprachlich

15 Ausgeführt in Koch, Anne: Epistemology, in: Dies./Wilkens, Katharina (Hg.): The Bloomsbury Handbook of the Cultural and Cognitive Aesthetics of Religion, London 2019, S. 23–32, DOI: https://doi.org/10.5040/9781350066748.ch-003.

16 »They [creative subjects] are culturally formed materiality, besides the materiality of bodies above all the materiality of artefacts, of complex subject-object-constellations.« Reckwitz, Andreas: Creative Subject and Modernity. Towards an Archeology of the Cultural Construction of Creativity, in: Konstanzer Kulturwissenschaftliches Kolloquium Diskussionsbeiträge N.F. 2 (2007), S. 4.

17 Zu einer ethnografischen Untersuchung unseres Religionsästhetik-Arbeitskreises aus Sicht der Science and Technology Studies (STS) s. Smolka, Mareike: Why Does Controversy Persist? Paradigm Clash, Conflicting Visions, and Academic Productivity in the Aesthetics of Religion, in: Science as Culture (2021). DOI: https://www.tandfonline.com/doi/full/10.1080/09505431.2021.1918077 .

18 Koch, Anne: Körperwissen. Grundlegung einer Religionsaisthetik, UB München 2007, DOI: https://doi.org/10.5282/ubm/epub.12438.

formulierbar sein, das dem bewusstseinstheoretischen Vorurteil, es müsse explizierbar sein, also grundsätzlich bewusst werden können, und wohl auch einem argumentationslogischen Vorurteil, dass sich diese Gehalte in Theoriehierarchien und Kohärenzerfordernisse einzugliedern hätten. Dagegen können philosophische Diskussionen angeführt werden, in denen bereits nicht-propositionales Wissen (Wissen nicht gänzlich oder notwendigerweise in Aussageform) erörtert wird, wie die Möglichkeit von Selbsttäuschung, Praxiswissen oder *tacit knowledge*. Von Konzepten der Soziologie unterscheidet sich Körperwissen, indem es Körper nicht als materiale Sedimente ausschließlich sozialer Strukturen ansieht, und von anthropologischen Embodiment-Ansätzen, indem es eine zumindest hypothetisch-*explanative* Theorie anbietet, um die Art und Weise und den Folgenreichtum der körperlichen Involvierung aufzuklären und nicht nur darauf hinzuweisen. Einige der bereits ausgearbeiteten Kategorien von Körperwissen sind:[19]

- prothetische Wahrnehmung
- multimodale Wahrnehmung
- Körperschema
- Tätowierung, Körperzonen
- peripersonaler Raum
- joint speech mit synchronous speach und Murmelteppich
- Simulation, Gesichtserkennung (facial recognition)
- Interface
- Rhythmus, Koordinierung
- Absorption, flow[20]

Diese Konzepte zweiter Ordnung sind kulturwissenschaftliche Hypothesen und Fluchtpunkte für empirische Forschungsdesigns. Beispiele für ihre heuristische bis explanative Kraft finden sich in Arbeiten zu Körperwissen in Geisterinkorporation,[21] in säkularistischen Körpertechniken,[22] in Yoga Praktiken.[23] Das Körperschema aus der obigen Liste zum Beispiel ist die neuronale Repräsentation des

19 Koch, Anne: »Körperwissen«. Modewort oder Grundstein einer Religionssomatik und Religionsästhetik?, in: Krüger, Oliver/Weibel, Nadine (Hg.): Die Körper der Religion, Zürich 2015, S. 21–45.

20 Aschenbrenner, Lina: Gaga $, London: Equinox, forthcoming.

21 Tran-Huu, Sarah F.: Faszination alternative Spiritualität. Zum Konversionsprozess in die neureligiöse Gruppierung ›Terra Sagrada‹, Bielefeld 2021.

22 L. Aschenbrenner, Gaga.

23 Von Ostrowski, Laura: Ein Text wird Praxis. Eine historische und empirische Studie zur Performanz des Yogasutras im globalen und deutschen Asthanga Yoga, Universität München: open publishing in the humanities 2022, https://edoc.ub.uni-muenchen.de/28621/ (Zugriff am 13.02.2023).

ganzheitlichen Körpers in seiner jeweiligen psychosomatischen Befindlichkeit. Artefakte, wie eine fellbesetzte hölzerne Gesichtsmaske bzw. Kopfhaube, können zum Beispiel als erweitertes Körperschema aufgefasst werden und in die Repräsentation des gesamtkörperlichen Befindens integriert sein, also in der Selbstvergrößerung Mächtigkeit verkörpern. Artefakte können ebenso instrumentell in der prothetischen Wahrnehmung in die unthematische körperliche Handlungsintentionalität eingebunden sein. Ein prothetisches Artefakt wäre eine Erweiterung des Körperschemas in ein Artefakt, das mit der eigenen Person identifiziert ist und an deren Außengrenzen Welt nun wahrgenommen wird: die Spitze eines Spazierstocks, das Ende eines Strohhalms, das Profil der Reifen meines bremsenden Fahrrads, das Schulter-an-Schulter in einer nahen körperlichen Co-Präsenz. Joint speech hingegen meint das menschliche Tönen, die Stimme und Koordinierung von Wechselrede und -gesang in Gruppen, also den gemeinschaftlichen Stimm- und Ton/Musikinstrumentegebrauch. Darin wird Gemeinschaft hergestellt und ausgerichtet.[24] Körperzonen, die somatisch bedeutungsvoll sind, etwa um Nacktempfinden, Geschlechtlichkeit, Attraktivität oder Wohlstand auszustellen, ergeben als Gesamtbild eine Körperkarte, genannt ›Tätowierung‹, kultureller Bedeutungen. Diese Zuweisungen an Körperzonen sind nicht gänzlich beliebig, sondern können sich an kälte- oder schmerzempfindliche Körperzonen leichter/schwerer anlagern als etwa an weniger/stärker sinnlich erregbare Partien. Eine Geißel als Artefakt löst am Rücken weniger Schmerz aus als auf Ellenbogen oder Fingerkuppen aufgrund einer geringen Dichte von Nozizeptoren, doch sie bewirkt visuell eindrucksvolle Blutrinnsale durch temporäre Versehrung des Hautorgans. Das Artefakt Rosenkranz kann durch seine Affordanz der Handmotorik die epistemische Kognitionsleistung mindern und damit der Charisma-Suggestion mehr Raum geben, so dass die Betenden im Zustand jener Beschäftigung Autoritäten leichter glauben. Usw.

Die analytischen Kategorien des Körperwissens eröffnen der Religionsästhetik viele Möglichkeiten. Das Konzept der Aestheticscapes dient dazu, die multisensorischen, narrativen und höchst artifiziellen kulturellen Umwelten im ausgeführten Sinne zu erfassen. In Konsequenz sind Artefakte nicht gleichzusetzen mit Material- und Dingkultur, sondern sie verweisen auf das ästhetische Subjekt.[25]

---

24 Koch, Anne: Aestheticscapes und joint speech als ästhetische Strategie. Analyse eines katholischen Fürbittgebets mit ›Exorzismus‹, in: Zeitschrift für Religionswissenschaft 28/2 (2020), S. 259–275.

25 In seinen vielen historischen Formierungen, zum Beispiel Taves, Ann: Knowing Through the Body. Dissociative Religious Experience in the African- and British-American Methodist Traditions, in: The Journal of Religion 73/2 (1993), S. 200–222.

4. Theorie des Geistes: Predictive Mind

Derzeitige philosophische und kognitionswissenschaftliche Theorien des Geistes verstehen diesen als verkörperte Kognition, wie ausgeführt, und als Instanz, die unablässig Vorhersagen (»predictions«) entwirft, was passieren könnte. Die Vorhersagen verfolgen den Zweck, auf Handlungen gut vorbereitet zu sein. Die Vorhersagen speisen sich aus sinnlichen Eindrücken und gleichzeitig gewissen Modellen über Welt, die von vorbewussten bis hin zu sehr ausgearbeiteten Modellen reichen. Die Modelle und ihre Vorhersagen beschreiben und erkunden zunächst, was eine Situation als unmittelbare Reaktion verlangt, um den Organismus gut zu erhalten. Sodann geht es auch darum, auf komplexe soziale und kulturelle Gestaltungen zu reagieren. Schon im Ansatz können also Sinnlichkeit, Handlungsumwelt und neuronale Verarbeitung nicht sinnvollerweise getrennt werden. Sie wirken vielmehr Hand in Hand, um das ›psychische System‹ flexibel in seiner Handlungsumwelt agieren zu lassen. Die Vorhersagemodelle konsolidieren sich im Laufe ihrer Anwendung und es wird schwieriger, sie zu verändern. Dazu bedarf es dann schon sehr markanter innerer oder äußerer Sinnesinformation. Gerade hier setzen Religionen auch an, um ihre narrativen Aestheticscapes zu etablieren, indem sie etwa eine Fokussierung auf die Innenwelt vornehmen, in der dann Stimmen gehört werden oder eine Wärme empfunden wird im Meditieren über eine elterliche religiöse Figur. Nutzen und Bedeutung von Artefakten sind ebenfalls vor diesem Hintergrund zu sehen, da sie Aufmerksamkeit auf sich ziehen, ein unbewusstes Modell memorisieren, also symbolhaft präsent sein lassen, zum Beispiel die Anwesenheit einer schützenden Kraft in einem Amulett oder das schnellere Abrufen der habituellen Geborgenheit angesichts bestimmter Gebetsgegenstände wie eines Andachtsbildes, eines Lichtes oder Naturobjekts. Aestheticscapes sind in diesem Sinne als Vorhersagemodelle zu sensorischen und verkörperten Umwelten aufzufassen.

Zudem und darüber in semiotische Zusammenhänge hinausgreifend sind Aestheticscapes auch narrative Aufmerksamkeitsökonomien. Dass Narrativität und Ästhetik zusammengehen, liegt darin, dass viele gleiche kognitiven Verarbeitungen in der Wahrnehmung von Welt und in Storyworlds wirksam sind.[26] Dazu gehört zum Beispiel die identifikative Fortführung eines Eindrucks oder einer Erzählung durch einen eigenen Impuls oder eigene Lebenserzählung oder Plausibilisierungen des Erfahrenen oder Erzählten, wie sie sich in einer Wahrnehmung oder im Hören von Erzählung einstellen können. Vor dem Hintergrund von *predictive mind* dienen Storyworlds beim Geschichtenerzählen und Zuhören dazu, eine gemeinsame sozial

26 Vgl. Johannsen Dirk/Kirsch, Anja: Narrative strategies, in: Koch, Anne/Wilkens, Katharina (Hg.): The Bloomsbury Handbook of the Cultural and Cognitive Aesthetics of Religion, London 2019, S. 143–153.

koordinierte Welt zu schaffen, in der dann auch Artefakte ihren Platz zugewiesen bekommen und ihre Aufgaben haben.

In der Religionswissenschaft wird *predictive mind* in der Form von *event cognition* besonders von Ann Taves und Egil Asprem angewendet.[27] Dieses sehr ähnliche erkenntnistheoretische Modell setzt an der schon definierten Situation an, dem Ereignis (*event*) bzw. einer Erfahrung, die bereits aus dem Hintergrundrauschen einer Umgebung heraustreten. Auch Artefakte gehören als Teil eines Ereignisses dazu oder wenn sie im Nachhinein im Erfahrungsnarrativ ergänzt werden. Beispiel für eine solche Ergänzung wäre die Wiedererzählung eines kabbalistischen Traums, in dem die Person mehrere leuchtende Himmel durchwandert und einen davon als smaragdgrün beschreibt und einem bestimmten Planeten zuordnet, nachdem sie ein astrologisches Seminar besucht hat. Während Aufstieg und Licht ursprünglich sinnlich-motorische Stimuli sein könnten, wird die Farb- und Edelsteinbedeutung durch einschlägiges Wissen aus einer Storyworld in dem Ereignisnarrativ ergänzt. Sowohl in der Vorhersage- als auch in der Ereignistheorie des Erkennens konstituiert sich eine Erfahrung mehrstufig. Zunächst werden interne und externe Stimuli als ein abgrenzbares Ereignis aus dem ›Strom des Bewusstseins‹ ausgeschnitten und im Sinne eines Arbeitsmodells dieses Ereignisses miteinander abgeglichen. Diese Informationsverarbeitung bleibt weitgehend unbewusst und verbindet aktuelle Stimuli und vorhergehende Arbeitsmodelle. Wird dieses Ereignis erinnert, ist es bereits auf basaler Ebene eingeordnet und bezieht sich auf ein noch allgemeineres Ereignisschema, zum Beispiel, Teil einer bestimmten Handlungssequenz zu sein wie einer Segnung oder eines Entzündens von Kerzen an einem Leuchter. Artefakte verändern nun die kognitiven Vorhersagen, da sie in ihrer Bedeutung oder auch nur Zugehörigkeit zu einer Handlungssequenz bekannt sind, also zu einem bestimmten Arbeitsmodell und daraus sich verallgemeinerndem Ereignisschema gehören. Da Artefakte die Vorhersagen zur korrekten Ereignisbildung verändern, bestimmen sie wesentlich mit, zu welcher Erfahrung es kommt, wie hier im Zitat für Versuchspersonen ausgeführt wird, die entweder vertraut oder unvertraut mit den Artefakten sind:

> »What would happen, then, if experimenters deliberately used culturally embedded objects, like crystals, Ouija boards, icons, or magical sigils, and pooled subjects who do and do not have referent specific expectations attached to these material signs? The event cognition framework assumes that these forms of semantic memory for objects do matter, and that testing their relative influence on the production of quite specific experiential working models could make a serious con-

---

27 Taves, Ann/Asprem, Egil: Experience as event: Event cognition and the study of (religious) experiences, in: Religion, Brain & Behavior (2016), DOI: https://doi.org/10.1080/2153599X.2016.1150327.

tribution to understanding the cultural technologies for inducing experiences we find in the wild.«[28]

Wir halten fest: Die Kategorien des Körperwissens und der kognitiven Ereigniskonstitution sind wichtige Elemente, um Aestheticscape zu erläutern und damit auch zu bestimmen, was ein Artefakt ist.

5. Was ist ein Aestheticscape?

Der kulturtheoretische Gewinn des Aestheticscapes wie auch schon des obigen Körperwissens liegt darin, dass sie Kategorien darstellen, die weder aus einer, in diesem Falle meist biologischen Natur oder ›Klassenlage‹ Verhältnisse erklären (der ›Struktur‹), noch lediglich auf symbolisch-sinnhafte Zusammenhänge kultureller Ausübungen als Erklärung abheben (der ›Kultur‹). Stattdessen balancieren sie die wechselseitige Konstitution aus und führen beidseitige Kausalitäten bzw. intentionale Ursachenverhältnisse an. Die Stärke liegt für beide Konzepte in ihren Unterkategorien, die auch für empirisches Arbeiten kleinteilig Erklärungen oder zumindest Hypothesen anzuführen vermögen.

Aestheticscapes sind durch die folgenden Dimensionen gekennzeichnet:[29]

- Sie gleichen multimodale Sinnesumwelten und ihre kulturell kontingenten Sinneshierarchien mit den jeweiligen historischen Ästhetiken (Kunst- wie Alltagsästhetiken) und historischen Semiotiken ab.
- Im begrifflichen Unterschied zu sinnlichen Umwelten *(sensescapes)* gehen Aestheticscapes mit ihrem differenzierteren Verständnis von Sinnen über die klassischen fünf Sinne hinaus und berücksichtigen Schmerzsinn, Haut-, Temperatur- und Sexualsinn sowie weitere Sinnessysteme.
- Zudem werden mit dem Konzept der Aestheticscapes die mit dem Einsatz und der Gestaltung der Sensescapes intendierten ästhetischen Strategien und Ziele offengelegt, so dass eine handlungstheoretische (s.u. Dingumwelt) und
- eine machtanalytische Perspektive[30] eingeschlossen sind.
- Durch die Handlungsorientierung im Verbund mit dem Fokus auf Köperwissen tritt ein Nahraum der Zuhandenheit (s.u. Zuhandenheit) hervor.

---

28 A. Taves/E. Asprem: Experience, S. 15.

29 »Section IV: Aestheticscapes«, in: A. Koch/K. Wilkens: Bloomsbury Handbook, S. 207–282.

30 S. dazu insbesondere Poehls, Kerstin: Materialität, in: Heimerdinger, Timo/Tauschek, Markus (Hg.): Kulturtheoretisch Argumentieren, Münster 2020, S. 294–322 (313) um Infrastrukturen, globale Güterflows, Konsumregime und politische Felder in den Blick zu nehmen im Anschluss an Miller: Things, S. 59.61, der das Mensch-Ding-Selbstverhältnis in der Ambivalenz von Selbstverwirklichung und Selbstentfremdung thematisiert.

- Das Verhältnis zu bestehenden sinnlich-multimodalen und kreuzmodalen sowie künstlerisch-artifiziellen Codes wird dargestellt, also die Einbettung des Aestheticscapes in umfänglichere gesellschaftliche ästhetische Formationen. Mit ›sinnlich-multimodal‹ sei ausdrücklich markiert, dass die Konzentration auf ein Sinnessystem sinnesphysiologisch und kognitionspsychologisch unzutreffend ist, weil jede ›Information‹, ›Erregungszustand‹ oder ›Repräsentation‹, eben Sinneskanäle, Emotionalität, Stoffwechsel und epistemische Kategorien umfasst.
- Daran anschließbar sind weitergehende Interpretationen in gesellschaftlicher Hinsicht zu deren Begründung oder Interesse zweiter Ordnung, zum Beispiel als Gegenkultur bzw. Gegenbewegung, als Utopie oder Idealisierung, als Kulturkritik bestehender Verhältnisse.
- Als weiteres Element von Aestheticscapes ist somit die ästhetische Regulierung (*aesthetic governance*) thematisierbar, und
- die darüber vollzogene Sozialisierung in ein umfänglicheres Narrativ sowie
- das Habitualisieren einer bestimmten Affektökonomie und
- wie sich darin besondere Subjektivitätsformen herausbilden.
- Für ein Aestheticscape ist zudem die Reihenfolge von psychosomatischen Zuständen und der Wechsel in Intensität und Dominanz sinnlicher Konfigurationen der inszenierten Sinnesumwelt für die Dramaturgie äußerst relevant und
- erklärt deren Wirksamkeit, die sich über die mit Sinnlichkeit verbundene Affektsteuerung im vollen Sinne entfaltet.[31] Mit Wirksamkeit ist zum einen die emotionale Intensität der Teilnehmenden angesprochen und zum anderen das Hinein-Sozialisieren in ästhetische Formen und Inhalte, so dass bestimmte Rezeptionsweisen ausgebildet werden. Zum Beispiel kulminieren im holistischen Festivalerlebnis im folgenden Beispiel (5.1) ästhetische Strategien in einer habituellen Stimmung als einheitliche Rahmung. Diese Stimmung ist nicht einheitlich im Sinne nur eines Affektes, sondern in der regulierten Bezogenheit mehrerer Affekte auf- und untereinander in einer Affektökonomie.
- Aufgrund der ausgeführten Theorie des Geistes ist auch die Narration essenzieller Bestandteil des Aestheticscapes.
- Während der Atmosphärebegriff geeignet scheint, das sensorisch-mediale Arrangement in seiner Affordanz zu beschreiben und in diesem Sinne für eine kollektive Stimmung zu stehen, so weisen Affekte als einmal übernommene emotionale Stile eine ganz eigene Faktizität und Wirksamkeit im Rahmen einer Affektökonomie auf, die graduell allgemeiner als eine Atmosphäre ist.

31 A. Koch, Exorzismus.

5.1 Konfigurationen von Aestheticscapes: Zwei Beispiele

In meiner Untersuchung zweier Ritualhandlungen einer katholisch-charismatischen Gruppe finden sich a) unterschiedliche Aestheticscapes, die den jeweiligen Absorptionszustand induzieren und b) unterschiedliche multimodale Konfigurationen der Botschaften, um deren Weitergabe und Verankerung es in den teilnehmenden Sinneswesen geht. Mit Konfiguration ist gemeint, dass unterschiedliche Elemente (hier: dominante Sinneskanäle und Medium für die Botschaft) ausgewählt und unterschiedlich kombiniert werden können. Da sowohl die Rahmung (aestheticscape) als auch die Botschaft unterschiedliche multimodale Medialitäten aufweisen, ergeben sich auch für den sensorischen Überlagerungszustand der Absorption verschiedene Fassungen:

- Beim sogenannten Abend der Barmherzigkeit jener Gruppe konstituiert sich das Aestheticscape insbesondere über den farbigen Lichtraum, die Vervielfachungen des visuellen Zentrums über Screens, das Soundscape und über die unwillkürliche Simulation der Mimik und somit des Gefühlsausdrucks der Sängerinnen (*facial recognition*). Es ist dieses spezifische Aestheticscape, das die Absorption ausmacht, in die dann eine visuelle Botschaft eingelassen wird (Jesu Nähe im »Leib Christi«, der Hostie, die prozessiert wird in der Monstranz; eine Nähe, die potenziell und erinnert haptisch-gustatorisch ist). Die wirksamen ästhetischen Strategien sind die Materialisierung und Immediatisierung Jesu.
- Anders hingegen macht im Fürbittgebet jener Gruppe ein Soundscape die dominante Medialität des Aestheticscapes aus: das Soundscape des Murmelteppichs menschlicher Stimmen mit Gitarrenuntermalung begründet die Absorption, in die dann Lautverbindungen – also vokalische Botschaften – abgesenkt werden. Beide Male geht es darum, bei den Teilnehmenden die Botschaft nachhaltig zu verankern, indem sie in einem ästhetischen Habitus angeeignet wird.

Diese Beispiele helfen, das Verständnis von Artefakten von einem gegenständlichen und visuellen Vorurteil zu befreien und es auch für akustische, taktile Materialität und für multisensorische Imaginationen zu denken. Auch ein Gesang oder Gemurmel sind Artefakte. Im charismatischen Zusammenhang wäre auch zu diskutieren, was das allgegenwärtige Artefakt Handy austrägt für Kontrollerhalt, epistemische Einschränkung, soziale Selbstvernetzung und fortlaufende Selbstpositionierung über das ›Posten‹ des Geschehens. Ebenso könnte der Kultgegenstand Monstranz weiter erörtert werden in den Weisen ihrer Habhaftwerdung im Anblick, in der Laien entzogenen Taktilität, in ihrer Zuhandenheit, in dem digitalen Ablichten auf dem Gerät der eigenen Hosentasche (denn so heilig – im Sinne von abgetrennt/entzogen – ist ›der Leib Christi‹ dann nicht, dass dieses Artefakt nicht fotografiert würde).

5.2 Handlungsmacht und Affordanz im Rahmen von Aestheticscapes

Zwei weitere Debatten sind für die Relation ästhetisches Subjekt, Artefakt und Aestheticscape einschlägig: jene um Handlungsmacht und Affordanz. Wenn es um Artefakte geht, so steht immer die Frage nach der Handlungskausalität im Raum. Wer oder was handelt auf wen oder was? Dabei ist das Subjekt in den Diskussionen der Soziologie, Kulturwissenschaft wie Philosophie der letzten Jahrzehnte epistemologisch revidiert worden, man denke an die Vignetten von Situationen als Aktant*en in der Akteur-Netzwerktheorie Bruno Latours oder den New Materialism, der u.a. den Spezieismus hinter sich lässt und mehr Lebensformen einbezieht. Für das ästhetische Subjekt bezeichnet Affordanz die situative Wahrnehmung einer Aufgabe (gehe zur anderen Seite, berühre dieses Exponat) an einer *localitas*, die den Handelnden zu etwas mitveranlasst, wobei das, wozu die *localitas* jemanden bringt, ein Affekt, eine Körperregung (Mimik) oder Handlung sein kann (die ›Quasi-Objekte‹ Michel Serres, aufgegriffen von Latour). Mit *localitas* sei der räumlich-materiale Aspekt des Aestheticscapes angesprochen. Christoph Bareither schildert, wie am Holocaust-Denkmal in Berlin der steinerne Stelen-Wald das Handy hervorholen lässt, der Handyscreen Gesichter für das Selfie zum Lächeln bringt, während das Gewahrwerden des *Gedenk*ortes eine ernste Mimik veranlasst.[32] Dieses Ineinander von aufeinander bezogenen Handlungen ist der Gewinn des Affordanzkonzeptes jenseits einer Überbrückung der Subjekt-Objekt-Trennung und findet sich im ästhetischen Subjekt, insofern es als verkörperte Kognition entworfen ist. Selbstverständlich ist die materiale Realisierung der ›Gedenkstätte‹ ihrerseits in ein umfänglicheres Dispositiv eingelassen.

Artefakte erhalten sinnliche, ästhetische wie semantische Bedeutung aus ihrer Einbettung in den relevanten Handlungsraum. In meinen Forschungen zur Wirksamkeit spirituellen Heilens[33] und zum Yoga[34] hat sich das sozialgeographische Konzept der therapeutischen Landschaft als aufschlussreich erwiesen, insofern es all die genannten Aspekte aufeinander bezieht. Raum wird in und für Rituale allererst errichtet. Zu diesem Wirkraum gehören materielle wie immaterielle Artefakte, wobei die immateriellen sich durchaus materialisieren können

---

32 Bareither, Christoph: Affordanz, in: T. Heimerdinger/M. Tauschek (Hg.): Kulturtheoretisch Argumentieren, S. 32–55; A. Koch: Körperwissen und Affordanz, in: Dies.: Körperwissen, S. 158–161.

33 Koch, Anne/Meissner, Karin: Imagination, Suggestion und Trance. Suggestionsforschung und Religionsästhetik über Heilung, in: Wilke, Annette/Traut, Lucia (Hg.): Religion – Imagination – Ästhetik. Vorstellungs- und Sinneswelten in Religion und Kultur, Göttingen 2014, S. 131–154.

34 Über einen ›Kraftort‹ des globalen Yoga auf der Insel Koh Samui/Thailand: Koch, Anne: Glokale Escapes. Neo-Spiritualität, Wellness und Fitness unter Bedingungen von Globalisierung, in: Kunst und Kirche. Magazin für Kritik, Ästhetik und Religion 11/4 (2018), S. 28–33.

durch Stimme, Hörbarkeit oder handelnd auf andere Artefakte oder das psychische System Anwesender. Aus emischer Perspektive einiger von mir untersuchter Settings ist das leicht aus einer anderen Vorstellung von Materialität als der hier wissenschaftssprachlich verwendeten erklärbar: In der Tradition der Esoterik wird Materialität als ein energetisches Kontinuum des Universums oder Bewusstseins des Wechsels von grob- zu feinstofflicher Materie vorgestellt. Das relativiert auch die Verwendung des Konzeptes Artefakt, insofern zu entscheiden ist, ob es lediglich für die Dingumwelt Verwendung finden soll, die sich im menschlich wahrnehmbaren Sinnesausschnitt befindet, oder auch als Bezeichnung für emisch geschilderte Wirkfaktoren wie Stimmen, Geistkörper, verursachende Willenskraft herangezogen wird.

5.3 Dingumwelt als Zuschreibung und Zuhandenheit als Nahraum

Dingumwelt und Zuhandenheit erscheinen als weitere Unterkategorien, um Aestheticscape zu operationalisieren. Dingumwelt zielt im Unterschied zur Zuhandenheit darauf ab, den Dingzusammenhang der Nutzung darzulegen. Die Perspektive der sozialpsychologischen Attributionstheorie ist für Artefakte, die dort Entitäten heißen und nichtmenschliche Objekte meinen, für unsere Argumentation instruktiv: *Es geht nicht darum, warum Handelnde etwas tun, sondern zu welchen Schlussfolgerungen Beobachter* dieser Handelnden kommen*. Für uns ist insbesondere interessant, wann Beobachter* die Ursache für ein Verhalten bestimmten Merkmalen eines Handelnden zuschreiben und wann sie die Ursächlichkeit den Entitäten/Artefakten zuschreiben. Denn je nachdem, welche Zuschreibung erfolgt, ergibt sich eine sehr unterschiedliche Position der Artefakte im Handlungsgeflecht. Die Attributionstheorie legt nachdrücklich dar, dass wir Artefakten vermittelt im und durch Dingumgang *anderer* gewahr werden. Unser Artefakteverhältnis ist somit nicht ein direktes, sondern ein *beobachtetes* und auch aus den Ding*entscheidungen* anderer Handelnder abgeleitetes Verhältnis. Der Dingumgang anderer Personen und Maschinen generiert den Wert von Artefakten mit. Dingumgang gibt unseren mentalen Modellen von Artefakten Bedeutung, indem er sie bestimmten kognitiven Ereignissen zuordnet. Artefakte als Ableitungen aus Dingumgängen haben somit Anteil an Ding-Konstellationen als den technischen oder materiellen sowie semiotischen oder vor-diskursiven Zusammenhängen.

Ein Artefakt ist das Ergebnis, das in einer Handlung(ssequenz) herausgenommen wird, indem jene Praktik einen bestimmten Ausschnitt überhaupt erst als relevante Ding*um*welt aus der Dingwelt bestimmt, innerhalb derer sich ein Ding allererst zu einem einzelnen Artefakt verdichtet. Artefakte sind somit in einer Nutzung hervorgebrachte Gegenstände. Dieses Herausnehmen kann sowohl auf kulturell vorgeformte und gefertigte Artefakte zurückgreifen, wie einen Rosenkranz in seinem Schächtelchen, ein Textbuch, eine Trommel. Oder ein Artefakt wird als si-

tuativ bedeutsamer Gegenstand erschaffen innerhalb einer religiös-kontextuellen Handlungssequenz, wie zum Beispiel Blütenblätter, die von der Blume in die Schale einer Person wandern und zum Teil eines Legemandalas werden, oder das Lauschen auf Windrauschen (Windrauschen wäre hier das Artefakt, das durch die Anleitung und Aufmerksamkeitslenkung herausgelöst wird aus einer Dingumwelt) oder eine aus vorher beliebigen Umweltmaterialien gestaltete räumliche Mitte der versammelten Gruppe, wo nun die räumliche Mitte das Artefakt ist. Der Gewinn, Artefakte in dieser Weise aufzufassen, ist der, dass somit nur situativ ausgemacht werden kann, was die relevante Dingumwelt ist, also ob es der Rosenkranz in der Handmotorik und zwischen Daumen und Zeigefinger ist, der Rosenkranz im Schächtelchen oder der Rosenkranz im Arrangement der Weihegegenstände auf dem Altar. Damit wird ein algorithmisch bzw. material vereinfachender Blick unterbunden.

Mit Zuhandenheit hingegen wird die Raumwahrnehmung ausgeführt und ein motorisch-taktiler Nahraum angesprochen. Dieser Nahraum umfasst die händische Erreichbarkeit, die Aufgeschlossenheit von Umgebung, wie sie durch eine Drehung des (Ober-)Körpers, einen oder wenige Schritte hin zum Artefakt möglich ist oder sich durch einen räumlich möglichen gemeinsamen Schulterschluss der Teilnehmenden ergibt. Dadurch definiert Zuhandenheit einen körperlichen Nahraum mit hoher (möglicher) Handlungsbedeutsamkeit (zu dessen technischer Erweiterbarkeit durch Werkzeuggebrauch bzw. einfach nur Gebrauch oder Einbezug von Artefakten, s.o. prothetische Wahrnehmung). Die Psychologie spricht mit Bezug auf jenen Nahraum auch von rezeptiven Feldern, die als neuronale Repräsentationen einen peripersonalen Raum, beginnend mit der Haut unmittelbar um den Körper herum (gr. peri), errichten (s.o. peripersonaler Raum).

6. Folgerungen

Aus dem Ausgeführten folgt, dass Artefakte im/materialisierte Gegenstände in alltäglichen oder formalisierten Mikropraktiken sind.[35] Innovativ ist, Artefakte neben ihren sozio-kulturellen Wandlungen durch die Zeichen-Semiose auch in ihrem ›enacted‹ und ›emplaced‹ Weltbezug zu interpretieren, eben innerhalb von Aestheticscapes.[36] Damit ist erkenntnistheoretisch ein ästhetisches Subjekt gesetzt, das als verkörperte Kognition mit seinen perzeptiven Umwelten oszilliert. Diese situativen Umwelten, sprich Aestheticscapes, bilden sich allererst als soziale Bedeutsamkeit

---

35 McGuire, Meredith B.: Lived Religion. Faith and Practice in Everyday Life, Oxford/New York 2008.

36 Miller macht in diesem Sinne für seine Analyse von Materialkultur Anleihen bei der Hegelschen Dialektik, einem argumentationslogischen Prozess, in dem fortlaufend Objekte (und nicht nur Zeichen) zum Ausgangspunkt neuer Subjekte werden, D. Miller: Things, S. 54–57.

aus ihren Handlungsbezügen sowie aus ihrer ästhetischen Qualität heraus, die sie als attraktiv, auffordernd oder abstoßend erscheinen lässt. An spezifische Aestheticscapes können sich weitere Qualitäten anlagern, wie kulturelle (zu entfremden, anziehend zu sein), moralische (nicht weggeworfen werden zu dürfen, da ›kostbar‹) oder religiöse, die gemäß einiger Autor:en besonders häufig mit Materialität versus Immaterialität spielten, wenn auch nicht allein, da ebenfalls Börsen[37] des globalen Finanzmarktkapitalismus, zum Beispiel, immaterielle Wertsteigerungen und Verheißungen vornähmen.

Von hierher gesehen, aus ihrer Rolle in den Vorhersagen des Erkennens, sind Artefakte gleicherweise Akteur*e als auch neue Umwelten. Das ist so zu verstehen, dass von Dingen einerseits eine Handlungsmacht im Sinne einer Aufforderung oder Veranlassung ausgehen kann, als auch so, dass Dinge Umwelten im Sinne von multisensorisch gestalteten Umgebungen sind. Für diese Zuhandenheit von Artekfakten stellt der religionsästhetische Ansatz des Körperwissens eine Vielzahl von Kategorien zur Verfügung, um die Wirkkräfte zu erklären.

Damit ändert sich nicht nur das *Ding*verhältnis, sondern auch das *Selbst*verhältnis mit Bezug darauf, wie epistemische Operationen aufzufassen sind: »Wir gehen zunächst von dem Postulat aus, dass Glauben, Glaubhaft-Machen, Wissen auch materielle, physische Operationen sind, die von technischen Dispositiven abhängen, deren Wirksamkeit nicht apriori gegeben ist, sondern vom Kontext ihrer Interpretation und ihren Nutzungen abhängt.«[38] Deshalb ist viel stärker auch die ästhetische Seite der Formen und nicht nur die semiotische oder kanon-ästhetische Bedeutung in (religiösen) Kommunikations- und Bildungsprozessen zu berücksichtigen und Materialität nicht nur als physische Materialität aufzufassen, wie häufig in *material culture* Diskussionen, sondern als Aestheticscape zu entfalten.

Gerade für die theologisch-religionspädagogische Ausrichtung des Forschungsnetzwerks mit einem Interesse an Bildungsmaterial und ›Sakralräumen‹ drängt sich die Frage auf, welche unintendierten Effekte jeweilige Dingzugangsweisen mit sich ziehen.

- Zunächst wäre an die aufklärerisch-begriffliche Dinganalyse zu denken. Eine aufklärerisch-begriffliche Dingarbeit würde die Regelleitung in Anordnungen überbetonen und mitlaufende und implizite – vor allem somatische – Logiken weniger hoch veranschlagen, sofern sie diese analogen Logiken überhaupt ›einrechnet‹. Sie zeitigt als Folge, zum Beispiel für die Co-Konstitution von religi-

37 D. Miller: Things, S. 70–75, hier 74.

38 Luca, Nathalie/Polo de Beaulieu, Marie-Anne/Bigg, Charlotte/Caponeet, Stefania/Wanono, Nadine: Introduction: Les techniques de croire et du faire croire, in: Archives de sciences sociales des religions 187 (2019), http://journals.openedition.org/assr/45885 (Zugriff 22.02.2022), Abs. 2, übers. AK.

ös/säkular, dass fluide Identität der Artefakte zu willkürlich ab einer bestimmten Verwendung als nur das eine oder das andere angesehen wird. Damit fallen gegebenenfalls handwerkliche, edukative, protzende, spielzeugliche Zusammenhänge und viele mehr unter den Tisch. Ein schönes Beispiel war bei der Ausstellungsanalyse unseres DFG-Netzwerkes im Religio Museum in Telgte ein Türbalken, den Katharina Krause und Antje Roggenkamp vorstellten. Der Türfirst war weder in seiner Begehungssituation als Durchlass ausgestellt, sondern an eine Wand montiert, noch war seine soziale Innen-Außen-Markierung für einen bäuerlichen Hausstand inszeniert, noch die apotropäischen Schutzsymbole, sondern lediglich der zierende Bibelschriftvers wurde herausgegriffen, indem diese Textlichkeit des Artefakts umgeben von Bibel-Exemplaren verstärkt wurde.

- Ein praxeologischer Ansatz hingegen wiederum legt nahe, Institutionen als Ergebnis von Handeln anzusehen; er ›artefaktisiert‹ sozusagen. In der Folge wäre entgegenzuwirken, indem die Offenlegung der Konstruktion von Welt durch Handeln zwar zur Aufgabe gemacht wird – von der emotionalen und machthaften Bedeutungszuschreibung an Artefakte bis hin zur Affektregulation, wie sie auch über Artefakte oft unthematisch vollzogen wird.[39] Zugleich aber wären die Grenzen des Herstellens bzw. der Praktiken und stärker auch die Leitplanken jener Dynamiken durch nicht-diskursive Praktiken wie Traditionen und durch Dispositive als anonymen, nicht einfach-intentionalen Gegenständen einzutragen. Im Museum Religio in Telgte beispielsweise kann der hohe Grad an konfessioneller Vielfalt Ostwestfalens von Dorf zu Dorf als Dispositiv mittels einer Karte als Metaform exponiert werden, um davor die Dichte der katholisch-protestantischen Kontaktzone in Artefakten erlebbar zu machen.

39 Scheer, Monique/Fadil, Nadil/Schepelern Johansen, Birgite (Hg.): Secular Bodies, Affects and Emotions. European Configurations, London 2019.

Wie die Praktische Theologie zur Sache kam

Thomas Klie

1. Das starke Subjekt und die dinglichen Adiaphora

In der Praktischen Theologie wird die in den Kultur- und Sozialwissenschaften längst etablierte Forschung zur materialen Kultur bislang nur sehr sporadisch mitvollzogen. Die Sensibilisierung für materielle Referenzen und dingliche Infrastrukturen beginnt erst ganz allmählich. Die stillschweigende Exkommunikation der Dinge aus dem praktisch-theologischen Diskurs überrascht auf den ersten Blick, aber sie hat natürlich Gründe und eine Geschichte. Die Praktische Theologie hat sich, beginnend mit Schleiermachers frühromantischer Gefühlstheologie, immer stark am selbstreflexiven Subjekt und an dessen religiöser Praxis orientiert. Dabei waren – nach Rösslers klassischer Definition – »die Grundsätze der christlichen Überlieferung mit Einsichten der gegenwärtigen Erfahrung zu verbinden«.[1] Und so standen in der dreifachen Gestalt des neuzeitlichen Christentums undiskutiert grundsätzlich die personalen Akteure im Vordergrund: wenn Trost gespendet wird in der Seelsorge, wenn einer Gemeinde zu predigen ist und mit ihr der Gottesdienst gefeiert wird, wenn auf die verschiedenen Sozialformen der Kirche reflektiert wird, die evangelische Religion in Prozesse der Selbstvermittlung tritt oder wenn unmittelbar geholfen wird in der Diakonie. Die religiöse Praxis, die der Gegenstand der Praktischen Theologie ist, reicht darin zwar über die einer Applikationsfläche für exegetische Einsichten und normative Verkündigungsansprüche hinaus, aber die Kommunikation des Evangeliums wurde immer in erster Linie als eine Kommunikation zwischen sprechenden, hörenden und real präsenten Akteuren betrachtet. Die materialen Medien, die hierbei die diskursiven bzw. rituellen Äußerungen abstützen oder ermöglichen, blieben allenfalls stumme Gäste in den prominent traktierten Kommunikationsbeziehungen. Zu vielen liturgischen Medien ging man in der evangelischen Spielform der Religion ohnehin schon früh auf Distanz: Weihrauchfass und Aspergill mussten dem reformatorischen Wort-Monismus weichen. Monstranz, Tabernakel, ewiges Licht und andere Requisiten

1 Rössler, Dietrich: Grundriß der Praktischen Theologie, Berlin/New York 1986, S. 3.

waren schon aus theologischen Gründen obsolet. Chorhemd, Stola und Casel wichen 1811 durch die Kabinettsordre des Preußenkönigs Friedrich Wilhelm III. dem preußischen Talar. Da sich die protestantische Religionspraxis auf das konzentrierte, was sich »singend und sagend« (EG 24) performierte, verblieben zunächst kaum mehr als Bibel- und Gesangbuch im sächlichen Fundus. Und es ist darum auch kein Zufall, dass eine der wichtigen Arbeiten, die in jüngster Zeit die materiale Kultur wieder ins protestantische Bewusstsein hob, eine Dissertation zum Bibel-Buch ist.[2]

Natürlich war klar, dass eine Pfarrperson vor allem im Gottesdienst auch bestimmte Dinge handhaben musste, wie z.B. eine Patene und einen Kelch beim Abendmahl, eine Amtstracht in der Wahrnehmung des liturgischen Dienstes und eine Kanzel zur Predigt. Aber die starke materiale Imprägnierung dieser Vollzüge war bislang kaum praktisch-theologischer Rede wert, galt sie doch weithin als Adiaphoron, als »Mitteldring«[3] – von sich aus also weder geboten noch verboten.[4] Aber als untergeordnete Utensilien erschienen sie ästhetisch austauschbar. Dinge markieren keine theologische Systemstelle. Der konfessionelle Akzent auf Wortverkündigung und Sakramentsverwaltung ließ lange keinen Raum für die zeremonialen Äußerungs- und Darstellungsbedingungen liturgischer Kommunikation, die im Grunde erst im Gefolge des theatralen Paradigmas in den 1990er Jahren thematisch wurden.[5]

Dessen ungeachtet lassen sich durchaus Sach-Verhalte benennen, die zwar sporadisch in Teilbereichen der Praktischen Theologie aufgegriffen wurden, die jedoch über die z.T. engen Grenzen der jeweiligen Theoriesegmente hinaus nicht als eigenlogische Instanzen wahrgenommen wurden. Im Folgenden sollen exemplarisch drei theoriegeschichtliche Schnittstellen markiert werden, an denen man sich durchaus intensiver den Dingen zuwandte, ohne sie dabei jedoch über Gebühr mit Bedeutung zu belehnen. An allen drei Kontaktzonen blieb die Leitdifferenz von Subjekt und Objekt praktisch-theologisch unangetastet.

---

2 Beckmayer, Sonja: Die Bibel als Buch. Eine artefaktorientierte Untersuchung zu Gebrauch und Bedeutung der Bibel als Gegenstand, Stuttgart 2018.

3 Vgl. hierzu Neijenhuis, Jörg: Liturgische Textilien als Texte. Zur Semiotik gottesdienstlicher Gewänder, in: Pastoraltheologie 89/2000, S. 158–174.

4 CA 26 sieht die äußeren Dinge unter Ordnungsaspekten: Sofern sie nicht dazu dienen, »daß man dadurch Gnad verdiene und für die Sunde genugtue«, haben evangelische Christen »Freiheit in äußerlichen Ceremonien«.

5 Vgl. hierzu Klie, Thomas/Kühn, Jakob (Hg.): Das Jenseits der Darstellung. Postdramatische Performanzen in Kirche und Theater, Bielefeld 2020.

2. Schnittstellen

2.1 Liturgik: Der Kirchenraum, die Prinzipalstücke und die Utensilien

Für die Praktische Theologie evangelischer Spielart war selbst der Kirchenraum lange Zeit kein Gegenstand eigener Theoriebemühungen. Man erkannte zwar an, dass sich die Mitteilung und Darstellung des Glaubens in der Regel in den eigens dafür errichteten Räumlichkeiten ereignete, aber auf den Kirchenraum wurde im 19. Jh. allenfalls in historischer und architektonischer Perspektive reflektiert. Wenn überhaupt, dann kam die Raumdimension religiöser Praxis im Zusammenhang mit der Liturgie ins Spiel. Die ältere Praktische Theologie stand ganz im Zeichen der grundlegenden Bestimmung, dass der äußere Raum lediglich dazu dient, die liturgisch-homiletische Darstellung formal zu gewährleisten und ihr durch seine Gestaltung funktional zu entsprechen. Solange das Evangelium »pure docetur« und die Sakramente »recte administrantur« (CA 7), waren alle anderen dinglich-kultischen Arrangements untergeordnet und allenfalls Gegenstand pragmatischer Kompromisse. In der Vorrede zur »Deutschen Messe« von 1526[6] heißt es bei Luther in großer evangelischer Gelassenheit: »Da lassen wir die Messgewänder, Altar, Lichter noch bleiben, bis sie alle werden oder es uns gefällt sie zu ändern.«

Der praktisch-theologische Historismus des 19. Jh.s listete in seinen materialreichen Lehrbüchern all die überkommenen Utensilien, Räume und Prinzipalstücke enzyklopädisch auf – den akribisch zusammengestellten Dingen eine spezifische *Agency* zuzuschreiben, war natürlich noch nicht im Horizont. Immerhin fällt auf, dass viele dieser Praktischen Theologien im Gegensatz zu Gesamtentwürfen aus jüngster Zeit durchaus die materiale Seite religiösen Handelns in nennenswertem Umfang berücksichtigten. Geschah dies, dann ging es zunächst um den Kirchenbau bzw. den kirchlichen Raum.[7] Und so findet sich z.B. bei Nitzsch 1851 eine unscheinbare Sequenz über die Einweihung von Kirchräumen, in der er zwar nur den evangelischen Common sense formulierte, die aber ein bezeichnendes Licht wirft auf die Art und Weise der räumlichen Kontaktnahme: »Diese Einweihung geschieht aber eben durch eine öffentliche Besitznahme, durch einen Einzug und durch die damit verbundene erste Handlung, oder eine Reihe von Handlungen, die darin vollzogen wird, überhaupt durch die erste That des Gottesdienstes und das sie begleitende Wort, nicht durch materielle besondere Weihung.«[8] Da eine ausschließlich auf das Bauwerk konzentrierte Benediktionshandlung evangelisch nicht infrage kommt, muss also eine Kooperation in Szene gesetzt werden. Indem

---

6 WA 19, 80, 26f.

7 Exemplarisch schon bei Nitzsch, Carl Immanuel: Praktische Theologie, Bd. II/2, Bonn 1851, S. 396–402.

8 C.I. Nitzsch: Theologie, S. 396.

die Gottesdienstgemeinde in die neue Kirche einzieht, transformiert sie den immobilen Zweckbau in ein Gotteshaus. Mit Latour gesprochen: Erst das »Kollektiv«, das »Netzwerk« aus humanem und steinernem Akteur sozialisiert das Artefakt.[9] Die Vernetzungsprozesse gehen den sozialen Formen voraus und bestimmen sie. Erst die Performanz aus Introitus und initialer Handlung setzt gewissermaßen die religiöse Raumordnung in Kraft.

Die anderen Lehrbücher aus dieser Zeit bieten in den jeweiligen Abschnitten zum Kirchenbau in der Regel Anmerkungen zur historischen Stilkunde, zu Glocken und Orgel, zum Altarraum und den Bänken sowie zur künstlerischen Gestaltung (Malerei, Skulpturen und Retabeln).[10] Danach folgt eine systematische Aufordnung des zentralen Interieurs – vorrangig natürlich die sog. Prinzipalstücke: Altar, Kanzel, Ambo und Taufstein. Als die vornehmsten Einrichtungsteile sind sie kunstvoll gestaltet und sie beziehen ihre Prominenz aus einer intensiven personalen Kooperation. Prinzipalstücke sind ausgesprochene Handlungsorte. Diese sakralen Ausstattungsgegenstände hören praktisch auf, tote Dinge zu sein, wenn an, auf und mit ihnen hantiert wird. In der Performanz entsteht also – um erneut Latour zu bemühen – so etwas wie eine »zirkulierende Referenz«[11] zwischen zwei völlig verschiedenen ontologischen Bereichen, die man traditionell in der Praktischen Theologie gewohnt ist zu trennen: Subjekt und Objekt. So wird die Kanzel bestiegen, um in einem übergroßen Raum sichtbar und hörbar einen längeren Monolog verlauten zu lassen.[12] Sie bietet dem Kanzelauftritt der Pfarrperson eine angemessene Bühne. Und zugleich referenziert die Kanzel auf die »Kommunikation des Evangeliums« (Ernst Lange), auf »Martin Luther predigend« (Lucas Cranach 1547/48), auf *den* Protestantismus bzw. *die* Reformation usw. Ähnliche Konnotationen lösen – wenn auch weniger signifikant – auch die übrigen Prinzipalstücke aus.

Claus Harms zählt 1831 im Zusammenhang mit den Prinzipalstücken sogar noch den Beichtstuhl auf,[13] dem er als individuellem Beichtort durchaus den Vorzug gibt vor der allgemeinen Beichte der versammelten Gottesdienstgemeinde. Für unseren

---

9 Vgl. ausführlich dazu Latour, Bruno: Eine neue Soziologie für eine neue Gesellschaft. Einführung in die Akteur-Netzwerk-Theorie, Frankfurt a.M. 2007.

10 Ausführlich hierzu Achelis, Ernst Christian: Lehrbuch der Praktischen Theologie: Bd. 1, Leipzig [3]1911 [[1]1890], S. 192–234. Ähnlich auch Rietschel, Georg: Lehrbuch der Liturgik: Bd. 1, Berlin 1900, S. 77–153.

11 Latour, Bruno: Die Hoffnung der Pandora. Untersuchungen zur Wirklichkeit der Wissenschaft, Frankfurt a.M. 2002, S. 36–95.

12 Diese Lesart findet sich z.B. bei Marheineke, Philipp: Entwurf der practischen Theologie, Berlin 1837, S. 175: Dem Sinn für die »geistige Erhebung« ist »die Kanzel der Hauptort der Kirche, und daß diese akustisch wohlgebaut ist, das Haupterforderniß«.

13 Harms, Claus: Pastoraltheologie. Reden an Theologiestudirende; Zweytes Buch: Der Priester, Kiel 1831, S. 259ff.

Zusammenhang ist Harms' Begründung interessant, die unmittelbar in die Affordanz-Thematik[14] hineinragt: Für Harms ist es nämlich gerade die spezifische Ingebrauchnahme, die dieses besondere Sakralmöbel materialiter für das prädestiniert, was es gewährleisten soll: eine »gedämpfte Stimme, der Anblick von Nahem, die körperliche Nähe selbst«.[15] In einem Beichtstuhl verkörpert sich geradezu ein pastorales Handlungswissen.[16] Ein Wissen darum, was darin wie zu tun ist: der 90°-Winkel zwischen Beichtenden und Pfarrperson, die gedimmte Atmosphäre, die leibliche Nähe und die dezentrale Positionierung des Beichtstuhls.

Bisweilen finden sich in den alten Lehrbüchern anschließend an das Raumkapitel auch Abschnitte zur liturgischen Kleidung. Im Dekorum entscheidet jedoch allein »die Angemessenheit für das Amt und die amtlichen Funktionen«[17], wie Achelis betont. Und schließlich werden die traditionellen Symbole besprochen, die im Ritus begegnen. So zählt Theodosius Harnack auf: »das Aufstellen des Crucifixes oder des einfachen Kreuzeszeichens und der brennenden Kerzen; mehr noch das Entblößen des Haupts, das Wechseln der Ringe, das Aufwerfen der Erde bei dem Begräbnis u.a.«[18] Harnack bezeichnet dies alles als »unvermeidlich und natürlich«, aber – und dann folgt der obligatorische konfessionelle Vorbehalt – sie sind »im Cultus nur insofern als berechtigt zu betrachten, als sie das Wort begleiten«.[19]

Zusammenfassend lässt sich sagen, dass im 19. Jh. in den großen Gesamtentwürfen der Praktischen Theologie die materiale Seite der evangelischen Religionskultur durchaus mit im Blick ist. Die historischen und dogmatischen Lesarten erlaubten es jedoch nicht, hier mehr als nur eine rein dienliche Funktion zuzuschreiben. Liest man allerdings die ostinaten antikatholischen Kautelen weniger in normativer als in phänomenologischer Perspektive, dann legt sich die These nahe, dass die aufgerufenen Differenzen zur römischen Religionskultur zumindest implizit eine Ahnung davon vermitteln, dass die Dinge einen durchaus unerwünschten magischen Eigensinn entwickeln können, wenn man diesem Abusus nicht konsequent

14 Gibson, James J.: Wahrnehmung und Umwelt. Der ökologische Ansatz in der visuellen Wahrnehmung, München 1982.

15 C. Harms: Pastoraltheologie, S. 265.

16 Im Gegenzug gibt Harms im Blick auf die damals noch verbreitete Praxis der Haustaufen auch an, welche liturgischen Geräte trotz funktionaler Äquivalenz als häusliche Surrogate unbedingt vermieden werden sollten: »Die Spülkumme, die nachher beim Caffe wiederkam, und das Waschbecken, daraus man sich noch den Morgen gewaschen hatte, sind mir sehr zuwider.« C. Harms: Pastoraltheologie, S. 214f.

17 E. Achelis: Theologie, Bd. 1, S. 305f. Achelis verweist hier auf Luthers Schmalkaldische Artikel (3,12): »Die Heiligkeit stehet nicht in Chorhemden, Platten, langen Röcken und anderen ihren Ceremonien, sondern im Wort Gottes und rechten Glauben.«

18 Harnack, Theodosius: Einleitung und Grundlegung der Praktischen Theologie. Theorie und Geschichte des Cultus, Erlangen 1877, S. 400.

19 T. Harnack: Einleitung, S. 400.

durch den evangelischen Usus begegnet. Alles, was religiös in Gebrauch genommen wird, kann zu »Risiken und Nebenwirkungen« im Bereich der Magie führen, wenn es nicht zuvor durch das Wort gebannt wird. – Von der theologischen Neutralisierung der Dinge bis zu ihrem Vergessen war es dann nur ein relativ kurzer Weg.

2.2 Religionspädagogik: Sakralräume als Lernorte

Als Ende der 1990er Jahre Manfred Josuttis selbstkritisch anmerkte, dass die Frage nach dem religiösen Raum noch »1970 niemand von uns verstanden hätte«[20], zeichnete sich in der Religionspädagogik eine neue Aufmerksamkeit für Kirchenräume ab. So wurden 1998 gleich drei programmatische Publikationen zu dem damals noch nahezu unbekannten Praxisfeld der Kirchenpädagogik vorgelegt.[21] Da die Religionspädagogik durch eine gewisse, nur von ihrer verschlungenen Fachgeschichte her zu verstehende »Zurückhaltung« gegenüber der Didaktisierung von Formäußerungen der eigenen Religionskultur geprägt ist, waren die maßgeblich von der Museumspädagogik inspirierten Methoden einer religiösen Raumerschließung eine probate Option, sich gewissermaßen »sachkundlich« der Religion anzunähern.

Ausgewiesenes Lernziel der Kirchenpädagogik war es, den Kirchenraum mitsamt dem ihn bergenden Interieur als didaktischen Parcours zu begreifen, an dem abgelesen werden kann, was sich hier alles an kirchlicher Religion abspielt bzw. abgespielt hat. Es ging in diesem Lernprogramm also darum, in einem mehrdimensionalen Zugriff von den Anmutungsqualitäten und der sächlichen Ausstattung her auf Liturgie und Predigt, Kirchengeschichte und biblische Geschichten, auf Kultur und Kasualien zu schließen. Die Lernbewegung zielte also von außen nach innen – von den Dingen zur »Dingbedeutsamkeit«[22]. Und so werden unter dem Vorzeichen Kirchenpädagogik Kanzeln abgemalt, in Chorräumen getanzt und Figuren in Standbildern rekonstruiert. Ornamente werden abgepaust, Klang- und Tastübungen angeleitet und »die Predigt der Steine«[23] vernommen. Die Kirchenpädagogik funktioniert also wie eine Art produktive Requisitenkunde. Durch den unmittelba-

---

20 Josuttis, Manfred: Vom Umgang mit heiligen Räumen, in: Klie, Thomas (Hg.): Der Religion Raum geben. Kirchenpädagogik und religiöses Lernen, Münster ^{2}2000, S. 34–43 (S. 34).

21 Klie, Thomas (Hg.): Der Religion Raum geben. Kirchenpädagogik und religiöses Lernen, Münster ^{3}2003 (^{1}1998); Degen, Roland/Hansen, Inge (Hg.): Lernort Kirchenraum. Erfahrungen – Einsichten – Anregungen, Münster 1998; Goecke-Seischab, Margarete L./Ohlemacher, Jörg: Kirchen erkunden – Kirchen erschließen. Ein Handbuch, Lahr 1998.

22 In den 1940er Jahren prägte der deutsche Volkskundler Karl-Sigismund Kramer den Begriff der »Dingbedeutsamkeit«. Vgl. Kramer, Karl-Sigismund: Die Dingbeseelung in der germanischen Überlieferung, München 1940.

23 Möller, Christian: »Die Predigt der Steine: Zur Ästhetik der Kirche«, in: Seim, Jürgen/Steiger, Lothar (Hg.): Lobet Gott. Beiträge zur theologischen Ästhetik, München 1990, S. 171–178.

ren Kontakt zu religiösen Medien und Handlungsorten lässt die Kirchenpädagogik Sakralräume als unterrichtlich befragbare Biotope des Heiligen erscheinen.

Diese Unmittelbarkeit erweist sich allerdings – so wird man als Fazit festhalten können – in doppelter Hinsicht als eine didaktische Chimäre. Denn nur in seltenen Ausnahmefällen sehen diese Übungsgänge vor, die Faszination einer toten Religion in ein Movens für die Erkundung lebendiger Liturgien zu transformieren. Die Raumdinge geraten hier nicht ernsthaft in eine religiöse Bewegung, die informierende Außensicht auf die Artefakte bleibt unhinterfragt.[24] Und zweitens gingen von der Kirchenpädagogik kaum interdisziplinäre Theorieimpulse aus. Zu sehr dominierte hier das bunte Methodenpotpourri den Diskurs. Die Protagonisten blieben weitgehend unter sich und kultivierten die Konventikel. Der praktisch-theologische Raumdiskurs[25] diffundierte in andere Richtungen, ohne dabei Bezug zu nehmen auf den *material turn* in den Sozialwissenschaften. Und so verharrt die Kirchenpädagogik in gewisser Weise in der babylonischen Gefangenschaft einer primär kirchengeschichtlichen Perspektive.

2.3 Pastoraltheologie: Realbenediktionen

Eine dritte Schnittstelle bilden die sog. Realbenediktionen. Unter diesem Sammelbegriff fasst man in der Literatur ein ganzes Bündel unterschiedlicher Anlässe zusammen, bei denen eine Realie, ein Sachgegenstand (»Schöpfungsding«), zum Anlass einer Benediktion, einer kasuellen Segenshandlung wird. Zumeist besteht der Anlass darin, dass diese Realie eingeweiht, initialisiert wird. Wohl bei keinem anderen pastoralen Handlungsvollzug geht es so unmittelbarer »zur Sache«. Wobei natürlich klar ist, dass die Segenshandlung dem Gegenstand nur insofern gilt, als er für die, die ihn handhaben, mit ihm unmittelbar umgehen oder (bei Gebäuden) in ihnen wohnen bzw. arbeiten, liturgisch in eine dienliche Funktion einrückt. Der gemeinschaftsdienliche Zweck heiligt gewissermaßen die religiösen Mittel. Es ist

---

24 Anders dagegen Klie, Thomas/Husmann, Bärbel: Gestalteter Glaube. Liturgisches Lernen in Schule und Gemeinde, Göttingen 2005.

25 Exemplarisch wären hier zu nennen Jooß, Elisabeth: Raum. Eine theologische Interpretation, Gütersloh 2005; Umbach, Helmut: Heilige Räume – Pforten des Himmels. Vom Umgang der Protestanten mit ihren Kirchen, Göttingen 2005; Claussen, Johann Hinrich: Gottes Häuser oder Die Kunst, Kirchen zu bauen und zu verstehen, München 2012; Bethge, Clemens W.: Kirchenraum. Eine raumtheoretische Konzeptualisierung der Wirkungsästhetik, Stuttgart 2015; Keller, Sonja: Kirchengebäude in urbanen Gebieten. Wahrnehmung – Deutung – Umnutzung in praktisch-theologischer Perspektive, Berlin 2016; Ehlert, Franziska: Raumdeutungen. Eine religionspädagogische Studie zum Potential raumhermeneutischer Perspektiven für die Theorie und Praxis religiöser Bildung, Rostock 2017; Erne, Thomas: Hybride Räume der Transzendenz. Wozu wir noch Kirchen brauchen. Studien zu einer postsäkularen Theorie des Kirchenbaus, Leipzig 2017.

vor allem Christian Eyselein mit seiner 1993 erschienenen Erlanger Dissertation[26] zu verdanken, dass er die kirchlichen Einweihungshandlungen aus der kasuellen Schmuddelecke herausgeholt hat, indem er sie schöpfungstheologisch verortete.

Empirisch spricht allerdings viel dafür, dass dieser Ritus von den Kasualteilnehmenden oft ganz anders verstanden wird, als er von den Pfarrpersonen intendiert ist. Je nach Inszenierungskontext kann auch heute noch die Performanz des rituellen Zeichens (Kreuz schlagen, Auflegen der Hände etc.) die liturgischen Deutungsworte überlagern, so dass sich bei den Anwesenden fast zwangsläufig magische Lesarten einstellen. Dies gilt vor allem dann, wenn in ökumenischer Gemeinschaft der katholische Priester vom Weihwasser Gebrauch macht, also einen Ding-Ding-Kontakt herbeiführt, während die evangelische Pastorin ihre Predigt unter Rückgriff auf die Heilige Schrift ausschließlich an die beteiligten Subjekte adressiert.[27]

Theologiegeschichtlich wirkmächtig wurde vor allem Luthers Demarche im letzten Abschnitt der Schmalkaldischen Artikel, wo er die Kirchweihpraxis, die üblichen Glocken- und Altartaufen bis hin zu den Kerzen-, Palmen-, Gewürz-, Hafer- und Fladenweihen als »närrische und kindische Artikel« aus dem »Gaukelsack des Papstes« bezeichnete. Weil all diese Realien schlicht nicht Träger eines Segens sein können, habe man es hier nur mit »eitel Spott und Betrug« zu tun, zumal in der katholischen Praxis dabei auch permanent die sakramentale Grenzlinie überschritten werde.[28]

Trotzdem sprechen viele Indizien dafür, dass es diese besondere Form der Weihe- bzw. Einweihungspraxis auch in evangelischen Kirchentümern wohl immer gegeben hat, auch wenn sie das Odium des Heterodoxen und Kryptokatholischen nie ganz hat ablegen können. Der Umstand, dass in der praktisch-theologischen Literatur des 19. Jh.s immer wieder der Unterschied zwischen evangelischer und katholischer Benediktionspraxis aufgerufen wird, lässt darauf schließen, dass Benediktionen durchaus regelmäßig im pastoralen Alltag vorkamen. Und so kann schließlich auch Paul Graff anhand zahlreicher Quellen nachweisen, dass »alle in Frage kommenden Weihehandlungen […], falls nur Gelegenheit dazu da war, auch bereits im

26 Eyselein, Christian: Segnet Gott, was Menschen schaffen? Kirchliche Einweihungshandlungen im Bereich des öffentlichen Lebens, Stuttgart 1993.

27 Josuttis beschreitet innerhalb der Praktischen Theologie einen Sonderweg, wenn er in diesem Kontext auf den ontologisch aufgeladenen Atmosphärenbegriff zurückgreift: »Die Priesterinnen und Priester, die durch ihre Taufe geweiht sind, bringen bei allen Weihehandlungen an Personen, Gebäuden und Gegenständen eine Wirklichkeit zur Sprache, die ›über allen und bei allen und in allen‹ (Epheser 4,6) ist und die jetzt mit der Präsenz Leibräume, Ortsräume, Sachräume gnädig erfüllen mag.« Josuttis, Manfred: Religion als Handwerk. Zur Handlungslogik spiritueller Methoden, Gütersloh 2002, S. 141.

28 AS XV (1537).

16. und 17. Jahrhundert ausgeführt« wurden.[29] Die Grenzen zu ontologisch missverständlichen Gesten und Sätzen waren offenbar in der Praxis recht fließend, wenn sie denn überhaupt bewusst gezogen wurden.

In jüngster Zeit mehren sich interessanterweise die Berichte über Einweihungen unter pastoraler Mitwirkung.[30] Die Bandbreite der initialisierten Sachen ist groß: Sie reicht von der Segnung eines Zirkuszeltes (Rostock), einer innerstädtischen Shoppingmall (Schwerin; nach kontroversen öffentlichen Diskussionen wurde der religiöse Teil der Einweihung allerdings abgesagt), einer Reitanlage (Hann. Münden), einer Hotelanlage (Brandenburg), einer Segleranlage (am Sorpesee) bis hin zum Fahrgeschäft eines Schaustellerbetriebs (Hamburg). Eyseleins empirische Befunde, wonach in den frühen 1990er Jahren in den katholischen Diasporagebieten die von evangelischen Pfarrpersonen »privat erbetenen Handlungen« die der kirchlichen »um mehr als ein Drittel« übersteigen,[31] zeigen an, dass diese Kasualie offenbar auch von einer katholischen Sogwirkung geprägt ist[32] bzw. die öffentliche Wahrnehmung der ökumenischen Kooperation kaum etwas von den nach wie vor kirchentrennenden theologischen Differenzen ahnt. Nicht nur in Westdeutschland, sondern auch im postprotestantischen Ostdeutschland ist der Wunsch nach kirchlich praktizierten Realbenediktionen in erstaunlich hohem Maße präsent. Die späte Moderne gebiert eben auch spätmoderne Segensoptionen.

Als Fazit und Ausblick bleibt auch und gerade unter der diesen Band motivierenden Fragestellung festzuhalten, dass möglicherweise die dogmatische Demarkationslinie nicht dem gerecht wird, was aktuell in den Kulturwissenschaften unter

---

29 Bemerkenswert ist hier bei Graff der implizite Hinweis auf die kasuelle Veranlassung von Realbenediktionen: Sie geschehen, wenn sich »die Gelegenheit« bietet. Graff, Paul: Geschichte der Auflösung der alten gottesdienstlichen Formen in der evangelischen Kirche Deutschlands, Bd. 1, Göttingen ²1937, S. 401.

30 Vgl. auch die Auflistung aufschlussreicher Beispiele bei C. Eyselein, Segnet, S. 8f.18f.

31 Eyseleins Fragebogen wurde allerdings schon Anfang der 1990er Jahre ausgewertet (die Dissertation erschien 1993). Erfahrungen aus dem mehrheitlich konfessionslosen Kontext Ostdeutschlands scheinen darauf hinzuweisen, dass die Nachfrage nach kirchlich begleiteten Einweihungshandlungen gerade auch in diesen Regionen gestiegen ist. Empirische Untersuchungen liegen allerdings nicht vor.

32 1993 benutzten immerhin 63 % der befragten evangelischen Pfarrpersonen in Bayern katholische Einweihungsordnungen. C. Eyselein, Segnet, S. 20. – Dagegen warnte Fr. Niebergall in seiner »Kasualrede« noch deutlich, den Versuchungen des »*catholicismus naturalis decorativus*« nicht zu erliegen. Niebergall, Friedrich: Die Kasualrede, Göttingen ³1917, S. 167.

dem Stichwort »material turn«[33] bzw. der »Akteur-Netzwerk-Theorie«[34] diskutiert wird. Nicht nur treffen die evangelischen Restriktionen in der allgemeinen Wahrnehmung auf »eine völlig andere Erwartungshaltung«[35], auch lassen sich bei den Realbenediktionen die Sachen und die Personen nicht so einfach auseinanderhalten. So zeigt sich gerade bei biografisch bedeutsamen Dingen eine wechselseitige Verschränkung von der menschlichen Prägung von Gegenständen und dem Geprägtwerden durch Vergegenständlichungen.[36] Artefakte sind weder einfach nur gegeben, noch stehen sie dem Menschen neutral gegenüber. Sie sind mehr als nur Gegenstände zum beliebigen Gebrauch. Gebrauchsgegenstände gehen über ihre Verwendung eine mehr oder weniger enge Beziehung mit ihren Nutzern ein. Eine Wohnung will bezogen werden, ein Löschfahrzeug sieht den Einsatz vor und eine Taufschale ist sakramental zuhanden. Oder andersherum: Was ein Akteur mit einer Wohnung anfängt, wie er sich zu einem Löschfahrzeug verhält bzw. wozu er eine Taufschale nutzt, ist keineswegs arbiträr. So bezeichnet der amerikanische Wahrnehmungspsychologe James J. Gibson solche als Eigenschaften des Objekts wahrgenommenen Handlungsangebote als Affordanz-Phänomene.[37]

Folgt man dieser These, dann teilen einem die Dinge mit, was mit ihnen zu machen ist. Sie fordern gewissermaßen zum Gebrauch auf und leiten darüber die Alltagspraxis in bestimmter Weise an. Oder anders: Wer mit Artefakten hantiert, weiß sich durch ihre funktional relevanten Eigenschaften aufgefordert, sich ihrer in einem bestimmten Modus zu bedienen. Die soziomateriale Interaktion zwischen Subjekt und Ding ist durch dessen Angebotscharakter bestimmt, so Gibson. Die Relation zwischen Erkenntnisgegenstand und handelndem Subjekt besteht gerade

---

33 Exemplarisch aus der Fülle der Literatur: Depner, Anamaria: Dinge in Bewegung. Zum Rollenwandel materieller Objekte, Bielefeld 2015; Habermas, Tilmann: Geliebte Objekte. Symbole und Instrumente der Identitätsbildung, Berlin u.a. 1996; Selle, Gert: Siebensachen. Ein Buch über Dinge, Frankfurt a.M. 1997. Einen guten Überblick gibt das Handbook of material culture, hg. v. Tilley, Christopher u.a., Los Angeles u.a. 2006.

34 Vgl. hierzu die instruktive Anthologie von Belliger, Andrea/Krieger, David J. (Hg.): Anthology. Ein einführendes Handbuch zur Akteur-Netzwerk-Theorie, Bielefeld 2006.

35 Schwier, Helmut: Sind evangelische Realbenediktionen möglich?, in: Klie, Thomas/Fendler, Folkert/Gattwinkel, Hilmar (Hg.): On Demand. Kasualkultur der Gegenwart, Leipzig 2017, S. 109–133 (S. 112).

36 Vgl. Mädler, Inken: Transfigurationen. Materielle Kultur in praktisch-theologischer Perspektive, Gütersloh 2006, S. 15. – Mädlers Generalthese ist in jüngster Zeit prominent wieder aufgenommen worden durch Schivelbusch, Wolfgang: Das verzehrende Leben der Dinge. Versuch über die Konsumtion, München 2015: »Wir werden die Sofas, auf denen wir sitzen, und die Sofas werden wir« (S. 5).

37 *Affordance* – engl. Neologismus, der sich von »to afford«: anbieten, gewähren, ableitet. Vgl. J. Gibson: Wahrnehmung. Gibson beschreitet mit seiner Affordanz-These einen Mittelweg zwischen semiotisch-konstruktivistischen und objektivierenden Vorstellungen von Materialität.

nicht in einer unaufhebbaren Differenz, vielmehr sind beide Instanzen immer schon kulturell involviert. Die Welt der Dinge bietet nicht einfach nur die Medien moderner Welt*bewältigung*, sie sind auch Medien spätmoderner Welt*deutung*. Ein Stuhl ist eben sitz-bar, ein Haus bewohn-bar und eine Kanzel besteig-bar. Die materiellen Eigenschaften von Artefakten korrespondieren mit den entsprechenden (erlernten) Dispositionen eines Akteurs. Im interaktiven Zusammenspiel realisiert sich dann das verkörperte Handlungswissen.

Eine Realie ist immer auch eine Instanz, die imprägniert ist von spezifischen Nutzungsgewohnheiten und den Bedeutungen, die ihnen dabei zugeschrieben werden. Wenn aber die materiale Kultur nicht nur einen rationalen Gebrauchswert hat, sondern ihr von ihren Nutzern auch ein durchaus sozialer Mehrwert zugeschrieben werden kann,[38] dann können Artefakte durchaus zu »Doppelagenten« (Schivelbusch)[39] werden. Danach ginge es bei dem Wunsch, sein Haus beim Einzug segnen zu lassen, nicht nur darum, ein immobiles Anwesen mit »Segenskräften« aufzuladen[40] bzw. es der Obhut Gottes anheimzustellen, sondern vielmehr auch darum, es als das familiale Miteinander situierende Zuhause zuzueignen.[41] Der Segen gilt dem Haus, dem Haus, das Menschen beleben. (Im Rahmen der Akteur-Netzwerk-Theorie spricht Latour darum auch nicht von Akteuren, sondern von »Hybriden«.) Und danach wäre die Einweihung eines Feuerwehrhauses (einer Schule, einer Forschungseinrichtung) darum immer auch die anerkennende Autorisierung eines Sachzusammenhangs, der einem Gemeinwesen von Nutzen ist – im konstitutiven Zusammenspiel von Ding und Person. Die Benediktion solcher Interaktionen kann ihrerseits nur von einer Institution vollzogen werden, die in besonderer Weise »über den Dingen« steht.

Soweit die deutende Rekonstruktion der drei praktisch-theologischen Schnittstellen.

---

38 Vgl. I. Mädler: Transfigurationen, S. 64ff.

39 W. Schivelbusch: Leben, S. 24.

40 Vgl. hierzu Josuttis, Manfred: Segenskräfte. Potentiale einer energetischen Seelsorge, Gütersloh 2000.

41 So zeigten die alten Hausmarken (Hauszeichen, Handgemal) nicht einfach nur einen Besitzanspruch an, sie verliehen der Generationenfolge, die in diesem Haus wohnte, eine Sippenidentität. Das Haus war oft Träger eines Namens, während seine Bewohner wechselten. Heute ist dieser Usus allenfalls noch bei alten Wirtshausnamen ablesbar. Vgl. VELKD (Hg.): Segnung beim Umzug in eine neue Wohnung. Entwurf einer Handreichung zu Agende IV, Teilband 2, Hannover 2010.

3. Neuere Impulse

Für die neuere Diskussion setzte hier Inken Mädler 2006 mit ihrer unzeitgemäßen Untersuchung des Interieurs von »Frauenzimmern« den Anfang.[42] Ihr geht es um den metaphorischen Transfer, der im individuellen Erleben Gegenstände, die ans Herz gewachsen sind, und die Person, die sich auf sie bezieht, »verklärt« bzw. umgekehrt: Wie der Gegenstand durch die Person verklärt wird. Mädler enttrivialisiert die Dinge des Alltäglichen, indem sie sie als Hab-*selig*-keiten identifiziert. – Diesen Faden nimmt dann 2018 Sonja Beckmayer auf, die in ihrer Mainzer Dissertation »Die Bibel als Buch« untersucht.[43] Sie fragt danach, wie Pfarrpersonen mit ihrer Arbeitsbibel umgehen. Wie arbeiten Theologen mit diesem Bibel-Buch, diesem papierenen Artefakt? Welche Rolle spielt es in ihrer alltäglichen Arbeit? Wo wird dieses Artefakt platziert? – Diese beiden Theologinnen haben in einem je spezifischen Feld Pionierarbeit geleistet, die derzeit von verschiedenen Forschern fortgeschrieben wird. – Der Vf. hat zusammen mit den beiden Passauer Soziologen Thorsten Benkel und Matthias Meitzler das Phänomen der sog. Aschediamanten untersucht.[44] Es geht hier um die Frage, welche »Dingbedeutsamkeit« von den Besitzern industriell gefertigter Diamanten diesen Preziosen zugeschrieben wird, die aus der Kremierungsasche von Verstorbenen gewonnen werden. – Kontextualisiert wurden diese Forschungsergebnisse in der Rostocker Reliquien-Tagung von 2019, deren Beiträge ein Jahr später publiziert wurden.[45] – Eine weitere Rostocker Tagung beschäftigte sich mit dem »FeinStoff«, den Anmutungen und der Logik liturgischer Textilien. Dieser Band, an dem auch Kristian Fechtner maßgeblich beteiligt war, ist 2021 erschienen.[46] – Der Diskurs findet u.a. seine Fortsetzung in dem von Ursula Roth und Anne Gilly herausgegebenen Sammelband »Die religiöse Positionierung der Dinge. Zur Materialität und Performativität religiöser Praxis«, dessen Beiträge an einen interdisziplinären Forschungsschwerpunkt anknüpfen und der 2021 erscheint. Materialität und Performativität religiöser Praxis werden hier aus unterschiedlichen fachwissenschaftlichen Perspektiven beleuchtet.[47]

Schon dieses knappe Screening zeigt, dass in der Praktischen Theologie die Dinge in Bewegung kommen. Es werden vielerorts Antworten auf die Materialitäts-

---

42 I. Mädler: Transfigurationen.

43 S. Beckmayer: Bibel, 2018.

44 Benkel, Thorsten/Klie, Thomas/Meitzler, Matthias: Der Glanz des Lebens. Aschediamant und Erinnerungskörper, Göttingen 2019.

45 Klie, Thomas/Kühn, Jakob (Hg.): Die Dinge die bleiben. Reliquien im interdisziplinären Diskurs, Bielefeld 2020.

46 Klie, Thomas/Kühn, Jakob (Hg.): FeinStoff. Anmutungen und Logiken religiöser Textilien, Stuttgart 2020.

47 Roth, Ursula/Gilly, Anne (Hg.): Die religiöse Positionierung der Dinge. Zur Materialität und Performativität religiöser Praxis, Stuttgart 2021.

frage gesucht (empirisch, historisch, systematisch), die – möglicherweise als eine Art Gegenbewegung zur Digitalisierung – die materialen Aspekte religiöser Praxis stärker gewichten. Ob diese Impulse die exponierte Stellung des Subjekts im praktisch-theologischen Theoriezugriff zu dezentrieren vermögen, wird sich zeigen. Aber wahrscheinlich ist dies auch gar nicht nötig, sofern es gelingt, für die *agency* der Dingwelt und ihre irreduzible Ereignishaftigkeit zu sensibilisieren.

II. Religiöse Objekte

Zwischen Wanddekoration, Unterrichtsmedium und Frömmigkeitspraxis

Der Kreuzweg als »raumgreifendes« Inventar

Rita Burrichter

1. Eine gegenstandsbezogene spirituelle Praxis

Der Kreuzweg als konfessionelle Landschaftsmöblierung, vor allem aber als geläufiges Ausstattungsstück katholischer Kirchen, ist im Wortsinn religiöser Gegenstand. Denen, die diesen Weg abschreiten, begegnen an zumeist 14 Stationen Bildwerke, die die Passion Jesu vom römischen Tribunal vor Pontius Pilatus über die Kreuzigung bis zur Grablegung zur Darstellung bringen. Es sind Andachtsbilder der besonderen Art, denn sie stimulieren nicht nur die innere Bewegung der Betrachterinnen und Betrachter, indem sie durch die visuelle Wahrnehmung der Drastik des bildlich Erzählten zu Mitleid und Einfühlung in die Leiden Christi bewegen, sondern sie erfordern durch die gleichsam parataktische Hängung entlang der Seitenwände einer Kirche auch die leibliche Bewegung im Raum, den körperlichen Nachvollzug dieser Narration eines Weges als eigenen Weg. Die Bildwerke werden dabei zu echten Stationen: Haltepunkte und Aufenthaltsorte im realen Raum der Gegenwart, die aber zugleich vermittels der visuell aufgerufenen Szenen diese realen Orte und damit den aktuell vollzogenen eigenen Weg in besonderer Weise religiös qualifizieren. Im leiblichen Nachvollzug, in der körperlichen Bewegung von Station zu Station erweisen sich die Bildstationen als »reale« Konfrontation mit dem Leiden Christi im eigenen räumlichen Hier und Jetzt. Sie erweisen sich damit nicht nur als religiöse Gegenstände, sondern – die Frömmigkeitsgeschichte belegt das nachdrücklich – gleichsam als religiöse »Gegen-Stände«, als herausfordernde, im Sinne konstruktivistischer Lerntheorien produktiv störende[1] Gegenüber, die mit der »Selbstgegenwart des Leibsubjekts im Raumerleben«[2] in Verbindung stehen. Fassbar wird dieser Aspekt nicht zuletzt in den rituell und liturgisch gefassten Auffor-

1 Siebert, Horst: Pädagogischer Konstruktivismus. Lernzentrierte Pädagogik in Schule und Erwachsenenbildung, Weinheim/Basel ³2005, S. 90.

2 Meyer zu Schlochtern, Josef: Interventionen. Autonome Gegenwartskunst in sakralen Räumen, Paderborn 2007, S. 22. Im Sinne der Unterscheidung von »Positionsräumlichkeit« und

derungen und Anlässen zur Kreuzwegandacht, die gerade auch »in körperlicher Anteilnahme«[3] als spirituelle Praxis im Horizont katholischer Frömmigkeitstraditionen bis in die Gegenwart wirksam und gültig wird.

Den knappen phänomenbezogenen Beobachtungen können unschwer frömmigkeits- und mentalitätsgeschichtliche Erkenntnisse, durchaus differente theologische Positionen, konfessionsbezogene Grunddaten, Hinweise zu künstlerischen Höhepunkten und Niedergängen sowie Beobachtungen zu je gegenwartsbezogenen Transformationen zugeordnet werden.[4] Die »Sache selbst«, also das Artefakt und die mit ihm verbundene religiöse Praxis mitsamt ihren historisch-gesellschaftlichen Transformationen scheint dabei – bei allem historischen Auf und Ab von den frühchristlichen Anfängen bis zur Gegenwart im 21. Jahrhundert – relativ klar zu sein. Einige Grundlinien, die für gegenwartsbezogene religions- und kirchenpädagogische Vermittlungsfragen wie auch für sakralraumtheologische Grundsatzfragen – und damit für den anvisierten Forschungszusammenhang – bedeutsam erscheinen, seien hier skizziert.

2. Abschreiten und Betrachten: der Kreuzweg als liturgischer Umgang und als »ganzheitliche« religiöse Praxis

Der Kreuzweg als religiöse Praxis ist eine Frömmigkeitsübung, durch die im katholischen Verständnis ein Ablass[5] gewonnen werden kann, also ein gnadenhalber gewährter Nachlass zeitlicher Sündenstrafen vor Gott. Voraussetzung ist neben der rechten Disposition die »Meditatio Passionis u. körperl. Bewegung von einer Station zur anderen, u. zwar ist letztere beim privaten Beten immer erforderlich, während es beim öff. Beten genügt, wenn der Priester mit 2 Ministranten von Station zu Station geht«[6]. Mag die Gewinnung eines Ablasses selbst für Katholik*innen heute nicht mehr im Vordergrund stehen, zumeist auch gar nicht gewusst sein oder höchst befremdlich wirken, erscheint doch das Element der körperlichen Bewegung als kon-

---

»Situationsräumlichkeit« vgl. Merleau-Ponty, Maurice: Phänomenologie der Wahrnehmung, Berlin 1966, S. 125.

3 Wagner, Georg: Barockzeitlicher Passionskult in Westfalen, Münster 1967, S. 232.

4 Instruktive Überblicke zum Ganzen: Sternberg, Thomas: »Und lass mich sehn dein Bilde«. Der Kreuzweg als liturgisches und künstlerisches Thema, in: Liturgisches Jahrbuch 53 (2003), S. 166–191; G. Wagner: Passionskult, bes. S. 229–244.

5 »Ablaß ist der Nachlaß zeitlicher Strafe vor Gott für Sünden, deren Schuld schon getilgt ist; ihn erlangt der entsprechend disponierte Gläubige unter bestimmten festgelegten Voraussetzungen durch die Hilfe der Kirche, die im Dienst an der Erlösung den Schatz der Sühneleistungen Christi und der Heiligen autoritativ verwaltet und zuwendet.« CIC, Can. 992.

6 Forster, Wilhelm: Art. Kreuzweg I, in: Lexikon für Theologie und Kirche, Bd. 6, Freiburg i.Br. 1986, Sp. 627–629, hier Sp. 628.

stitutiver Bestandteil von Gebetsleistung und -wirkung eine genauere Betrachtung wert – nicht zuletzt aufgrund der aktuellen, gerade auch *nicht* vordergründig religiös motivierten Begeisterung für den Jakobsweg und andere Pilgerwege.

Liturgische Umgänge mit einzelnen Stationen sind schon in den ersten christlichen Jahrhunderten insbesondere im Zusammenhang der Jerusalemer Liturgie und des Jerusalemer Pilgerwesens gut belegt. In diesen frühchristlichen Jerusalemer Zusammenhang des 4. Jahrhunderts gehört die Entstehung des Kreuzweges als eines Gebets- und Prozessionsweges, der einzelne bezeichnete Stellen des Leidensweges Jesu aufsucht. Die inhaltlichen Motive des Gebetsgedenkens und die äußere Form des Nachvollzugs eines Weges speisen sich aus den Berichten der Evangelien, aber auch aus apokryphen Traditionen. Das Abschreiten der Via Dolorosa in Jerusalem ermöglicht die »Unmittelbarkeit der historischen Erinnerung«[7]. Die Vorstellung, dass körperliche Nähe zu Orten der Heilsgeschichte und Berührung historischer Relikte heilswirksam, gar heilsnotwendig seien, ist ein durchlaufendes Motiv nicht nur der christlichen Religionsgeschichte.[8] Für eine Auseinandersetzung mit der religiösen Dingwelt ist die Befassung mit den (historischen wie aktuellen) Transformationen dieser mentalitäts- und frömmigkeitsgeschichtlich greifbaren Vorstellung und den mit ihr verbundenen Praxen sowie die Befassung mit ihrer (historischen wie aktuellen) Kritik und Infragestellung erforderlich. Mit Blick auf den Kreuzweg ist vor allem die mittelalterliche Adaption der Jerusalemer Liturgie- und Frömmigkeitspraxis im Abendland von Bedeutung. Mit der Nachbildung der Stationen der Via Dolorosa entlang festgelegter Wegstrecken kann sozusagen jeder Ort zum Heiligen Land werden – unter dem eschatologischen Vorbehalt, dass letztlich das himmlische Jerusalem nicht topographisch fixierbar ist.[9] Mit der Übernahme einer durch Tradition verbürgten liturgischen Form und der materiell-darstellenden Annäherung an die historischen Erinnerungsstätten durch Errichtung von Kreuzen und Bildstöcken wird Authentizität garantiert. Es vollzieht sich – jenseits einer topographischen Fixierung – so etwas wie eine topologische[10] Vergegenwärtigung: »[…] nicht der materielle Ort ist entscheidend, sondern das möglichst getreue Nacherleben und Nachfeiern – das eben auch in einer Kopie möglich ist.«[11] Mindestens

---

7 T. Sternberg: Kreuzweg, S. 169.

8 Vgl. grundlegend: Heiler, Friedrich: Erscheinungsformen und Wesen der Religion, Stuttgart 1961. Für das christliche Verständnis grundlegend: Angenendt, Arnold: Heilige und Reliquien. Die Geschichte ihres Kultes vom frühen Christentum bis zur Gegenwart, München 1994.

9 Ganz, David: Prozession und Pilgerfahrt. Kinetische Bild-Rituale im Mittelalter, in: Hoeps, Reinhard (Hg.): Handbuch der Bildtheologie. Bd. II: Funktionen des Bildes im Christentum, Paderborn 2020, S. 112–145, hier S. 113.

10 Vgl. den Ertrag der begrifflichen Differenzierung in den Kulturwissenschaften bei: Günzel, Stephan: Raum – Topographie – Topologie, in: Ders. (Hg.): Topologie. Zur Raumbeschreibung in den Kultur- und Medienwissenschaften, Bielefeld 2007, S. 13–29.

11 T. Sternberg: Kreuzweg, S. 171.

zwei Motivationen des leiblich-räumlichen spirituellen Nachvollzuges können dabei frömmigkeitsgeschichtlich unterschieden werden: Die eine bezieht sich auf die Einfühlung in das Leiden Jesu durch die Nachahmung seines Kreuzweges und schließt dabei an die Passionsfrömmigkeit des Hochmittelalters an. Nicht zuletzt die Mimesis von Gehen, Fallen, Wiederaufrichten befördert die höchst affektive Annäherung, die »Compassio«, die gefühlsmäßige Einswerdung mit dem leidenden Jesus im Gebet vermittels einer intensivierten körperlichen Selbsterfahrung. Die andere bezieht sich auf die Leistung der Beter*innen und damit die – sozusagen kühl kalkulierte – Gewährleistung dieser Gnadenbeziehung, indem festgelegte Entfernungen überwunden, zählbare Fußfälle und Gebete vollzogen werden.[12] Hier schließt die Praxis des Kreuzweges an die mittelalterliche Bußtheologie und das damit verbundene Ablasswesen an. Thomas Lentes zeigt auf, dass und wie in der mittelalterlichen Spiritualität diese beiden Motivationen durchaus miteinander verbunden sind und als religiöse Praxis sowohl sozial gemeinschaftsstiftend als auch persönlich identitätsbildend wirken.[13] Frömmigkeitsgeschichtlich interessant ist dabei auch die Wechselwirkung der Ausprägung von Form und Gestaltung: Die zahlenmäßige Festlegung und liturgische Ausformulierung der Stationen durch die weit verbreitete Rezeption im Abendland, die allmähliche Vereinheitlichung von Kreuzwegandacht und Kreuzwegprozession innerhalb der lateinischen Kirche sowie die damit verbundenen normativen Vorgaben zur Gültigkeit und Vollständigkeit des mit dieser Frömmigkeitsübung gewonnenen Ablasses wirken auch auf den Ursprungsort, nämlich auf Form und Gestaltung des Jerusalemer Kreuzweges zurück.[14]

Während die Einfühlung in das Passionsgeschehen im leiblichen Nachvollzug des Weges durchaus auch im Horizont gegenwartsbezogener Spiritualität und ihrer Praxis- und Darstellungsformen plausibilisiert werden kann, ist bezogen auf die Bußfunktion zu fragen, »welche Konsequenzen ein veränderter und problematisch gewordener Umgang mit Schuld, mit dem Bewusstsein des Schuldigwerdens, seiner Integration in das eigene Leben und in das Gegenüber zu Gott, auch der Buße für eine überlieferte Spiritualitätsform hat. Wie geht man heute mit einer Kreuzwegandacht um, die fremd gewordene Formen des Sündenbewusstseins zum Thema hat?«[15] Es wird zu untersuchen sein, ob und inwiefern diese theologisch weit-

12 Vgl. die mentalitäts- und liturgiegeschichtliche Einbettung dieser doppelten Motivation bei: Angenendt, Arnold: Geschichte der Religiosität im Mittelalter, Darmstadt [4]2009.

13 Lentes, Thomas: Gezählte Frömmigkeit im späten Mittelalter, in: Frühmittelalterliche Studien, Bd. 29, H. 1, S. 40–69, hier S. 47f.; zum immer auch prekären Verhältnis von Körperlichkeit und Innerlichkeit im Gebet: Lentes, Thomas: ›Andacht‹ und ›Gebärde‹. Das religiöse Ausdrucksverhalten, in: Jussen, Bernhard/Koslowsky, Craig (Hg.): Kulturelle Reformation. Sinnformationen im Umbruch 1400–1600, Göttingen 1999, S. 29–67.

14 W. Forster: Kreuzweg I, Sp. 628.

15 T. Sternberg: Kreuzweg, S. 176.

reichende Fragestellung auch relevant ist für die aktuellen praktisch-theologischen Umgangsformen mit dem Kreuzweg als religiösem Ding.

3. Gemeinschaftlich und individuell: der Kreuzweg als konfessioneller Differenzmarker

Sowohl die der Kreuzwegandacht zugrundeliegende Passionsfrömmigkeit wie auch die pastoralliturgische Förderung der Anlage und Begehung von Kreuzwegen ist seit dem 14. Jahrhundert franziskanisch geprägt und bleibt auch in den Folgezeiten wichtiges Anliegen innerkirchlicher Ordens- und Reformbewegungen. Das zeigt sich nicht zuletzt in der Anerkennung des von Leonhard von Porto Maurizio (1671–1751) vorgelegten Formulars zur Kreuzwegandacht, das 1731 von der römischen Ablasskongregation als verbindliche Anleitung und Norm bestimmt wird.[16] Die kirchliche Anerkennung und Förderung der weltweiten Verbreitung des Kreuzweges als bedeutende katholische Frömmigkeitsübung vollzieht sich im Kontext nachreformatorischer Entwicklung von Konfessionalisierung, verstanden als Ausbildung von »Konfessionskulturen« und »Konfessionsgesellschaften«, in denen die Erfahrungen, Brüche und Entwicklungen des 17. und 18. Jahrhunderts nicht nur politisch und institutionell, sondern auch alltagsbezogen und sozial in je spezifischer Weise religiös und spirituell bewältigt werden.[17] Die weitgehende, gerade auch ländliche Gebiete betreffende katholische visuell-architektonische Barockisierung findet unter anderem Ausdruck in der Anlage von Kreuzwegen mit zum Teil monumentalen Stationen, die »landschaftsbestimmend«[18] wirken. Derartige konfessionelle Markierungen im Außenbereich bezeichnen nicht nur Ansprüche auf politische oder soziale Vorherrschaft im Anschluss an den Dreißigjährigen Krieg. Sie sind auch nicht nur im Sinne einer geistlichen Kosmogonie zu verstehen als Zueignung der Welt an Gott, wie sie bereits in mittelalterlichen Stadtplanungen zum Ausdruck kommen. Vielmehr zeigt sich in dieser Form der landschaftsbezogenen religiösen Ästhetisierung auch eine konfessionstypische Frömmigkeit, die »über weiteste Strecken symbolisch-rituell, weniger wortförmig-kognitiv«[19] ausgerichtet ist. Religiöse Vorstellungen und Überzeugungen finden materiell-dinglichen Ausdruck in Bild, Architektur, liturgischer und persönlicher Ausstattung (vom Fastentuch bis zum Rosenkranz) und körperbezogen-performativen

16 W. Forster: Kreuzweg I, Sp. 628.

17 Holzem, Andreas: Christentum in Deutschland 1550–1850. Konfessionalisierung – Aufklärung – Pluralisierung, Bd. 1, Paderborn 2015, S. 21.

18 Wolfgang Brückner zit. bei: Holzem, Andreas: Religiöse Erfahrung auf dem Dorf, in: Haag, Norbert u.a. (Hg.): Ländliche Frömmigkeit. Konfessionskulturen und Lebenswelten 1500–1850, Stuttgart 2002, S. 181–205, hier S. 195.

19 A. Holzem: Erfahrung, S. 195.

Ausdruck in Gottesdienst- und Frömmigkeitspraxis. Gut zu sehen ist dies an der katholischen Ausweitung des Andachts- und Prozessionswesens in der Barockzeit, das – wiewohl durch den Priester angeleitet – von den Gemeinden selbst getragen wird und innerhalb dessen sich individuell sinnstiftende wie gemeinschaftsbezogene, konfessionelle Identität und Identifikation ermöglichende Dimensionen der Frömmigkeit begegnen.[20] Bereits in seinen frühchristlichen Anfängen ist der rituell begangene Kreuzweg ja sowohl auf die gemeinschaftliche liturgische Begehung gerichtet wie auch auf die persönliche Andacht einzelner Pilger*innen. Das macht auch die einzelnen Stationen zu religiösen Artefakten besonderer Ordnung, denn sie begegnen zum einen als rituell und materiell gefasste Repräsentationsformen katholischer Kirchlichkeit, die im öffentlichen Raum zur Darstellung kommt. Sie begegnen zum anderen als religiöse Markierungen in Alltagswelt und Privatleben, die im Sinne eines katholischen Bildverständnisses den Gläubigen Zeichen der Verehrung oder des Grußes z.B. in Gestalt der Bekreuzigung abverlangen. Kreuzweg und Kreuzwegandacht sind in dieser charakteristischen Überschneidung von »öffentlich« und »privat« genuine Bestandteile einer spezifischen katholischen »Laienfrömmigkeit«[21], die sich nicht selten auch als widerständig gegenüber theologischen und klerikalen Einhegungsbemühungen, aber auch gegenüber staatlich-administrativen Anweisungen erweist.[22]

Jenseits der historisch-konfessionsbezogenen Fragestellungen zeigt sich in diesem Zusammenhang die Problematik der »Darstellung« von Religion und zwar bezogen auf die Frage, wie »Rituale und ritualisierte Praktiken, Redeweisen, Embleme und Ikonographie [...] Ordnungs*behauptungen*, Geltungs*ansprüche*, Handlungs- und Rollen*stilisierungen«* hervorbringen.[23] Auf der materiell-visuellen Ebene und der institutionsbezogenen Ebene erscheint das unproblematisch: Kreuzwege und Kreuz-

---

20 Freitag, Werner: Tridentinische Pfarrer und die Kirche im Dorf. Ein Plädoyer für die Beibehaltung der etatistischen Perspektive, in: Haag, Norbert u.a. (Hg.): Ländliche Frömmigkeit. Konfessionskulturen und Lebenswelten 1500–1850, Stuttgart 2002, S. 83–114, hier S. 108.

21 Zum Begriffsverständnis: »Religion, die ihre Heilsmächtigkeit nicht von wahrhafter Geistigkeit und gedanklicher Reflexion abhängig macht, sondern sich vor allem in kultischen Ritualen verwirklicht, vermindert und nivelliert Differenzen, die Menschen aufgrund ihrer Bildung und ihrer sozialen Zugehörigkeit voneinander trennen.« Schreiner, Klaus: Laienfrömmigkeit – Frömmigkeit von Eliten oder Frömmigkeit des Volkes? Zur sozialen Verfasstheit laikaler Frömmigkeitspraxis im späten Mittelalter, in: Ders. (Hg.): Laienfrömmigkeit im späten Mittelalter. Formen, Funktionen, politisch-soziale Zusammenhänge, München 1992, S. 1–78, hier S. 33.

22 Siemons, Stefan: Frömmigkeit im Wandel. Veränderungen in den Formen der Volksfrömmigkeit durch Aufklärung und Säkularisation. Eine Untersuchung zu den Eigenheiten in der Reichsstadt Augsburg und ihrem schwäbischen Umland, Augsburg 2002, S. 100.

23 Vgl. Jussen, Bernhard/Koslofsky, Craig: ›Kulturelle Reformation‹ und der Blick auf die Sinnformation. Einleitung, in: Dies. (Hg.): Kulturelle Reformation. Sinnformationen im Umbruch 1400–1600, Göttingen 1999, S. 13–27, hier S. 14f. (Hervorhebungen i.O.).

wegandachten existieren bis heute und können begangen werden. Aus praktisch-theologischer Sicht wird zu fragen sein, ob die überlieferte Sinn-Gestalt aber eigentlich zur »Darstellung« bringt, was gegenwartsbezogen religiöses Ausdrucksanliegen ist bzw. was denn überhaupt religiös zum Ausdruck gebracht wird, wenn im Horizont von Gegenwartsvorstellungen und -überzeugungen überlieferte symbolisch-rituelle Praxis vollzogen wird.

4. Draußen und drinnen: die Transformation des Kreuzwegs zur Innenraumdekoration und zum Instrument kirchlicher Unterweisung

Nur elf Jahre nach der Annahme des Kreuzweges als Frömmigkeitsübung durch die Ablasskongregation wird die Norm geprüft und verändert: Auf festgelegte Abstände zwischen den einzelnen Stationen wird verzichtet.[24] Zwei wesentliche Veränderungen des Kreuzweges sind damit verbunden. Zum einen befördert dies nicht zuletzt die Verlegung des Kreuzweges in den Innenraum der Kirchen, er wird dort zumeist an den Wänden der Seitenschiffe präsentiert. Seit der Wende vom 17. zum 18. Jahrhundert geschieht dies nahezu flächendeckend, so dass der Kreuzweg nunmehr als konventionelle katholische Kirchenausstattung gelten kann.[25] Zum anderen vollzieht sich damit eine stärkere bildliche Ausgestaltung der einzelnen Stationen, die ganz grundsätzlich nicht vorgeschrieben und auch nicht weitergehend geregelt ist, sondern sich auf die Markierung mit einem Kreuz beschränken kann.[26] Waren bildliche Darstellungen bereits im Außenbereich in Gestalt von Reliefs, freistehenden Skulpturen, in Podesten eingefügte Tafeln durchaus üblich, entwickelt sich mit der zunehmenden Verlagerung des Kreuzweges in den Innenraum eine je zeitgenössisch stilistisch geprägte bildlich-szenische Ikonographie, die an traditionelle Motive der Passionsikonographie anschließt, aber im Sinne der intendierten affektiven Ansprache eine besondere Anschaulichkeit des Leidensweges Jesu hervorbringt. Die nachfolgende Ausstattung von Kirchen bewirkt eine hohe Nachfrage, insbesondere im 19. Jahrhundert wird der Kreuzweg zur »Standardausstattung«. Ästhetisch-künstlerisch besonders wirksam wird dabei der zu dieser Zeit allfällige Historismus sowie die neueren Reproduktionstechniken und Distributionswege, die einen Stil »verbreiten und popularisieren […], der geradezu zum Corporate Design der Katholischen Kirche wurde, weil er erstmals weitaus mehr Menschen erreichen konnte, als dies in früherer Zeit der Fall war«[27]. So wird z.B. die Darstellung des Kreuzwe-

24 G. Wagner: Passionskult, S. 232.

25 Lucchesi-Palli, Elisabeth: Art. Kreuzweg II, in: Lexikon für Theologie und Kirche, Bd. 6, Freiburg i.Br. 1986, Sp. 628–629, hier S. 629.

26 G. Wagner: Passionskult, S. 232.

27 T. Sternberg: Kreuzweg, S. 179.

ges durch Josef von Führich zum vielkopierten Vorbild. Damit einher geht nicht selten ein künstlerischer Qualitätsverlust, der nicht nur für die historistisch-nazarenischen Massenprodukte, sondern auch für zahlreiche – wie auch immer »modern« inspirierte – Exponate des 20. und 21. Jahrhunderts gilt.

Mit der Konzentration auf die szenische Anschaulichkeit in Einzelbildern handelt sich der Kreuzweg im Innenraum der Kirchen als Kreuz*weg* mehrere Probleme ein. Zum einen führt der nachtridentinische Gottesdienst zunehmend zu einer Möblierung mit feststehenden Kirchenbänken, die aufgrund der hohen Besuchszahlen bis unmittelbar an die Wände der Seitenschiffe reichen. Die Stationen des Kreuzweges werden so zu Bildern, die nurmehr im Sitzen oder von weitem und aus seitlicher Perspektive angeschaut werden. Die leibliche Mimesis, die für den Kreuzweg im Freien mit seinen Fußfällen und seinen Wegstrapazen in Feld und Wald so bedeutsam war, entfällt. Die »Kompensation« durch die stellvertretende Begehung der Seitengänge durch Priester und Ministranten wird zur Regel. Der Kreuzweg wird reduziert auf die liturgische Andacht; der Gegenstand ist nicht mehr in einem persönlich-spirituellen Sinn »Gegenüber«. Zum anderen reduziert die Hängung die Stationen des Leidensweges Jesu, der ja theologisch als *Heilsweg* zu verstehen ist, auf die szenische Wiedergabe biblischer Erzählungen. Es ist naheliegend, dass in diesem Zusammenhang der Kreuzweg rein illustrativ verstanden und vornehmlich als Mittel der katechetischen Unterweisung genutzt wird.[28] Mit der Reduktion auf die Unterweisungsfunktion gerät aber die Funktion der Kreuzwegdarstellung als Andachtsbild und Bestandteil einer Frömmigkeitsübung ins Hintertreffen. Sie wird zudem anfällig für Antijudaismen, da jenseits der Leidensmotive Erlösungshandeln und Auferstehung nicht oder kaum in den Blick geraten.

Aus religionspädagogischer Perspektive ist die »Bildwerdung« des Kreuzweges im Innenraum zum einen ganz grundsätzlich bilddidaktisch interessant und herausfordernd: Welche Funktion des Bildes[29] wird hier eigentlich aufgerufen: die instruktiv-abbildende oder die affektiv-religiöse? Zum anderen stellen sich damit verbunden auch Fragen bezüglich seiner Funktion für die Kirchenraumpädagogik.[30]

---

28 Im Sinne des Diktums Gregors d.Gr.: »Denn was den des Lesens Kundigen die Schrift, das bietet den schauenden Einfältigen das Bild, denn in ihm sehen die Unwissenden, was sie befolgen sollen, in ihm lesen die Analphabeten.« Zit. nach Thümmel, Hans-Georg: Bild und Wort in der Spätantike, in: Stock, Alex (Hg.): Wozu Bilder im Christentum? Beiträge zur theologischen Kunsttheorie, St. Ottilien 1990, S. 1–15, hier S. 13.

29 Im Sinne der Differenzierung von Busch, Werner: Kunst und Funktion, in: Ders. (Hg.): Funkkolleg Kunst. Eine Geschichte der Kunst im Wandel ihrer Funktion, München 1997, S. 5–26.

30 Vgl. die bilddidaktischen Überlegungen zu Kunstwerken im Kirchenraum bei Burrichter, Rita/Gärtner, Claudia: Mit Bildern lernen. Eine Bilddidaktik für den Religionsunterricht, München 2014, S. 234–251. Vgl. die kirchenpädagogische Rahmung bei Rupp, Hartmut (Hg.): Handbuch

5. Versprachlicht und human engagiert: der Kreuzweg als religiöses Ausdrucksmedium der Gegenwart

Kreuzwegandachten der Gegenwart – so sie überhaupt noch stattfinden – nutzen statt der im Kirchenraum installierten Bildwerke gern anderes Bildmaterial und statt traditioneller Gebetsvorlagen besondere, z.T. eigens formulierte Texte. Vielfach genutzt werden dabei die Anregungen und Materialien des Ökumenischen Kreuzweges der Jugend, der 1958 auf dem Katholikentag als »Gebetsbrücke« zwischen Christ*innen der BRD und der DDR initiiert wurde und seit 1972 ökumenisch verantwortet wird.[31] Aber auch Verbände wie die kfd (Katholische Frauengemeinschaft Deutschlands) oder die KAB (Katholische Arbeitnehmer-Bewegung) entwickeln lokal, regional und überregional zielgruppenspezifische Anregungen für Kreuzwegandachten mit Motiven wie »Das Kreuz des Lebens mittragen«[32] oder einen »Kreuzweg der Arbeit/für Gerechtigkeit«[33]. Allen neueren Formen dieses Typs ist eigen, dass sie zum einen das traditionelle Motiv der Compassio sozusagen weltbezogen politisch ausdeuten und biblisch grundieren. Insgesamt ist dadurch eine starke Versprachlichung zu beobachten. Ästhetisch-performative Elemente wie Medien und Bilder, aber auch durchaus noch stattfindende Umgänge mit Kreuztragung erscheinen in gewisser Weise »immaterialisiert«, reduziert auf eine Zeichenhaftigkeit, die sich nicht so sehr als religiöse Symbolik zeigt, sondern vielmehr als fundamentalanthropologisches, auch säkular begegnendes Verständigungsmittel dient. Die Auseinandersetzung mit dem Leidensweg Jesu versteht diesen als Folie der empathischen Auseinandersetzung mit dem Leiden von Menschen, mit Krieg, Verfolgung, Unterdrückung, Ungerechtigkeit und Not. Das Kreuzweggebet wird zur Fürbitte, der Zusammenhang von Sünde und Buße wird diakonisch ausgelegt, der persönliche spirituelle Impuls verstanden als Aufforderung zur (christlichen) Achtsamkeitsübung. In diesem Sinne begegnet der Kreuzweg auch in religionspädagogischen Praxiszusammenhängen. Er eignet sich damit für Überlegungen zum Verständnis des Christentums als Religion, die auf Nächstenliebe und das Praktischwerden der säkular-sozialen Compassio zielt. Ansprechbar sind dadurch auch nicht gläubige und andersgläubige Kinder und Jugendliche. Der Verweis auf den leidenden Mensch Jesus erfordert nicht zwingend

der Kirchenpädagogik. Bd. 1: Kirchenräume wahrnehmen, deuten und erschließen, Stuttgart ^{3}2016, S. 186–196.

31 https://jugendkreuzweg-online.de/ (Zugriff 22.02.2022).

32 https://www.kfd-bundesverband.de/fileadmin/Media/Medien/Die_Mitarbeiterin/2020/Kreuzwegandacht_Mitarbeiterin2-2020.pdf (Zugriff 22.02.2022).

33 https://kab-aachen.de/was-wir-tun/spiritualitaet/kreuzweg-der-arbeit---fuer-gerechtigkeit/ (Zugriff 22.02.2022).

die Auseinandersetzung mit dem grundlegenden Problem aller Kreuzwegdarstellungen und -adaptionen, nämlich »das Eigentliche nicht zeigen zu können: das Leiden des Messias und Erlösers, des inkarnierten Logos, und seine Erhöhung und Auferstehung, weil dies allein geglaubt werden kann«[34]. Auffällig ist allerdings im Kontext solcher pädagogischen und auch säkular nachvollziehbaren Aneignungen das kreative Potenzial, das dort freigesetzt und genutzt wird. Die Eigenkreationen von Kindern, Jugendlichen und Erwachsenen im Kontext religionspädagogischer und katechetischer Veranstaltungen, aber auch künstlerische Gestaltungen, die als »autonome« Kunst[35] oder im Zusammenhang gegenwartsbezogener Landschaftsgestaltung[36] wahrgenommen werden, spiegeln die Breite der Darstellung, die durch das Traditionsmotiv freigesetzt wird und die für religiöse Vorstellungen und Haltungen der Gegenwart offenkundig anschlussfähig ist.

6. Beobachtungen: eine gegenstandsbezogene religiöse Praxis in »Umbauzeiten«

Insbesondere die zuletzt gegebenen Hinweise zur liturgischen Versprachlichung und zur (säkularen) Pädagogisierung und einer damit einhergehenden medialen »Immaterialisierung« des Kreuzweges in Gestalt von Fotos anderer (moderner, berühmter, medial innovativer) Kreuzwegstationen in Gebetsflyern, in Gestalt von virtuellen Meditationshilfen oder von aktionsbezogenen, nicht auf Dauer ausgerichteten Eigenkreationen erwecken den Eindruck, die zur Kirchenraumausstattung gehörenden Kreuzwege würden nicht mehr gebraucht, nicht mehr genutzt oder oft genug wegen ihrer ästhetischen Gestalt nicht mehr geschätzt. Umso überraschender sind Befunde, die mir in Lehrveranstaltungen an der Universität Paderborn und im Rahmen meines ehrenamtlichen Engagements in der Kunstkommission des Bistums Münster gleichsam zugefallen sind.

In Feedback-Papieren zu Vorlesungen zu Kirchenbau und Kirchenpädagogik betonen Studierende auffällig regelmäßig und höchst positiv die Bedeutung von »Heiligenfiguren« und »Kreuzweg« als zentrale Elemente der ästhetisch-materiellen Ausgestaltung von Kirchenräumen. Die Durchsicht dieser Studiendokumente lässt eine Funktionalisierung von Artefakten im Kirchenraum erkennen, die einem religiösen Beheimatungsparadigma zugeordnet werden kann. Als Beispiel sei die Äußerung eines Studenten vorgestellt: »Man kommt in den Innenraum der Kirche und man hat sofort ein Gefühl von Heimat. Nicht nur der vertraute Geruch

34 T. Sternberg: Kreuzweg, S. 178.

35 Prominent: Barnett Newman, The Stations of the Cross: Lema Sabachthani, 1966, National Gallery Washington.

36 https://kreuzweghaniel.de/ (Zugriff 22.02.2022).

der Holzbänke, der Weihrauch und dem kalten (sic!) Marmor, sondern auch die komplette Inneneinrichtung ist ein Gefühl von Heimat.« Auffällig ist hier zum einen das Zusammengehen unterschiedlicher Sinneswahrnehmungen im Gefühl der Beheimatung, zum anderen die »ganzheitliche« Raumwahrnehmung, die ganz ausdrücklich darauf verzichtet, einzelne Artefakte näher zu qualifizieren, gar zu bewerten: Das Gefühl der Beheimatung wird erzeugt durch die »komplette Inneneinrichtung«. Im Rahmen einer explorativen inhaltsanalytischen Sichtung weiterer Dokumente zeigt sich, dass mit der Kategorie »ästhetisch-materielle Beheimatung« zum einen ganz überwiegend keine ästhetisch-stilistischen Präferenzen verbunden sind. Den Feedback-Papieren beigefügte Fotografien lassen erkennen, dass gleichermaßen nazarenisch beeinflusste Malereien des 19. Jahrhunderts wie expressiv-abstrahierende Bronzereliefs der 60er Jahre des 20. Jahrhunderts, künstlerisch anspruchslose wie innovative Bildwerke zu so etwas wie einer persönlich-biographischen, emotional-religiösen »Inneneinrichtung« werden können. Zum anderen zeigt sich in den Feedback-Papieren, dass »Heiligenfiguren« und »Kreuzweg« selten explizit mit inhaltlichen Bezügen verknüpft sind. Möglicherweise setzen Studierende voraus, dass ihre Lehrperson im Fach Theologie diese Zuordnungen selbst vornimmt, aber insgesamt erscheint doch auffällig, dass die materielle Raumausstattung offenkundig als per se religiös qualifiziert wird, der thematische Bezug z.B. auf die Passion nicht eigens hergestellt werden muss. Dem korrespondiert die ebenfalls kaum vorgenommene Bezugnahme bei der Erwähnung des Kreuzweges auf entsprechende liturgische Erfahrungen. Stattdessen dominieren biographisch-lebensweltliche Bezugnahmen auf die Herkunft, die eigene Kindheit und Jugend sowie auf intergenerationelle familiäre Beziehungen.

In der Beratungsarbeit der Kunstkommission, die in einem geregelten Verfahren bei Umgestaltungen, Renovierungen und Umbauten von Kirchenräumen zugezogen wird, fiel mir auf, wie oft und in welchen höchst unterschiedlichen Konstellationen der Kreuzweg als Ausstattungsstück zum Thema wird. Bei der bedarfsgerechten Umgestaltung von Kirchenräumen erweist er sich als »Klotz am Bein«, weil er zum Beispiel im Rahmen einer geplanten Neuordnung des liturgischen Raums am alten Ort oder am vorgesehenen neuen Ort (räumlich) störend oder (theologisch) irritierend wirkt. An zwei exemplarischen Fällen soll dies im anvisierten Forschungsprojekt näher untersucht werden. So plant im ersten Fall eine Kirchengemeinde die radikale Verkleinerung des Kirchenraumes durch den Einbau eines Gemeinderaumes im Kirchenschiff (als »Raum im Raum«). Der ursprüngliche und zum Entstehungszeitpunkt eigens für den »Originalraum« gefertigte Kreuzweg müsste auf nun deutlich kürzeren Wänden untergebracht werden. In Verbindung mit der geplanten Unterbringung der Apostelleuchter im Chorraum, die schon im vorderen Sichtbereich zu einer gedrängteren Aufstellung von Artefakten führt, stellte sich die Frage, ob die »Stauchung« des Kreuzweges ästhetisch zufriedenstellend sei bzw. ob der Kreuzweg in seiner typischen Bildgestalt der

frühen 70er Jahre überhaupt noch liturgisch genutzt werde. Im zweiten Fall kam die Gemeinde eines Kirchengebäudes mit historisch gewachsenem, uneinheitlichem Bildbestand an den Längsschiffwänden in den Besitz eines künstlerisch wertvollen Kreuzweges, der über längere Zeit in einer von außen zugänglichen kleinen Seitenkapelle in enger Hängung neben-, aber auch übereinander präsentiert wurde. Diese Seitenkapelle soll nun anders genutzt werden. Die Überlegung in der Gemeinde, den Kreuzweg am Taufort im Eingangsbereich ebenfalls dicht gedrängt zu hängen, warf die Frage auf, ob derart theologisch-liturgische Überfrachtungen eines Raumteils, der zudem historisch und nach wie vor sichtbar als Eingangsbereich fungierte, sinnvoll, verständlich und einem gesamträumlichen Eindruck zuträglich seien. Auch hier wurde die Frage gestellt, wie denn überhaupt die Nutzung des künstlerisch so wertgeschätzten Artefakts sei. Überraschend in beiden Fällen war die vehemente Reaktion. *Natürlich* werde der Kreuzweg *gebraucht*. Bei Nachfragen stellt sich heraus: In einem Fall finden die Kreuzwegandachten der Gemeinde an einem anderen Kirchenort statt, zudem unter Nutzung von Materialien unterschiedlicher Herkunft. Der Kreuzweg des diskutierten Kirchenraumes wird in der vorliegenden Gestalt zwar als ästhetisch unbefriedigend empfunden, wird auch katechetisch nicht explizit genutzt, gilt aber sozusagen als »stummes«, nicht aufgebbares Instrument einer visualisierten Bibelkunde. Im anderen Fall gibt es eine sehr lebendige Kreuzwegtradition – allerdings im städtischen Außenraum, der Arbeiten derselben Künstlerin zeigt. Der Kreuzweg im Innenraum erscheint der Gemeinde nicht besonders »aktivierend«, während die Begehungen im Außenraum Bestandteil des lokalen religiösen wie kulturellen Selbstverständnisses sind. In einem dritten Fall begegnet ein typisch historistischer Kreuzweg in einem mit Bänken nahezu ausgefüllten Kirchenraum des 19. Jahrhunderts. Bei der Diskussion einer zahlenmäßig angemessenen Bestuhlung fällt auf, dass der Kreuzweg bislang viel zu hoch hängt und jetzt endlich begehbar gemacht werden könnte, nicht zuletzt auch, um ihn in kirchenpädagogischen Veranstaltungen zu erschließen. Bei der Frage, warum noch nie aufgefallen sei, dass der Kreuzweg selbst für Erwachsene nicht auf Augenhöhe hängt, wird auf die fehlende liturgische Praxis verwiesen. Das Traditionselement ist in einer Gemeinde, die stark auf die Feier der sonntäglichen Eucharistie orientiert ist, nicht verankert.

7. Forschungsfragen

Als Kunsthistorikerin und bilddidaktisch ausgewiesene Theologin interessiert mich vor allem der anscheinend prekäre Umgang mit dem Kreuzweg, der einerseits als »Klotz am Bein« und andererseits als »unaufgebbar« erscheint. Gibt es eine auf den Kreuzweg bezogene religiöse Praxis jenseits der Strukturen traditioneller Praxis, die das »Ding im Raum« benötigt, ohne es zu »sehen« und zu

»begehen«? Zu klären sind die Motivationen von Beibehaltung überkommener Artefakte und Aktualisierung auf dem Hintergrund frömmigkeitsgeschichtlicher und mentalitätsgeschichtlicher Aspekte. Ein weiteres: In kirchenpädagogischen Praxisprozessen erscheint der Kreuzweg zwar als »Standardprogramm«, gilt aber dennoch als schwieriger, da voraussetzungsreicher und methodisch gar nicht so leicht zugänglicher Bestandteil kirchenpädagogischer Arbeit. Die religionspädagogische Begeisterung für den Kreuzweg wird relativ schnell irritiert, wenn gefragt wird, was daran – jenseits der illustrativen Veranschaulichung einer biblisch-legendarischen Narration – eigentlich *religiös* gelernt wird. Haltungen und Einstellungen zur religionspädagogisch-katechetischen Indienstnahme und die Bedeutung der Kategorie »Beheimatung durch ästhetische Artefakte« sind zu klären. Die oben vorgestellten und der Tradition dieser gegenstandsbezogenen religiösen Praxis entnommenen Fragestellungen sind dabei auf konfessionelle, religiöse und spirituelle Praxen der Bildwahrnehmung und Raumerfahrung in der Gegenwart zu beziehen.

Artefakte als Gegenstände religiöser Bildung

Religionspädagogische Kartierungen

Claudia Gärtner

Zu meinen frühen Kindheitserinnerungen gehört das Gestalten der Weihnachtskrippe. Die Familienkrippe ist ein Erbstück, die ältesten Gipsfiguren entstammen dem Beginn des 20. Jahrhunderts und wurden sukzessive ergänzt. Ochs und Esel wurden erst in den 1960er Jahren gekauft und sind entsprechend der Wirtschaftswunder-Ästhetik ganz aus Plastik. In den 1970er Jahren wurde der Stall neu gebaut, das verwendete Styropor bildet ungewöhnlich gut isolierte Stallwände. Jahr für Jahr zog ich bereits im Herbst mit meinem Vater in den Wald, um Moos zu sammeln, das einen immergrünen Stallboden darstellte. Doch damit nicht genug: Ich bastelte zusätzliche Krippenfiguren aus Rupfenpuppen mit bayrischer Tracht – und einige Jahrzehnte später ergänzte meine Tochter die Krippe mit Schafen aus Salzteig und Engeln aus Erdnussschalen. Am Höhepunkt der Krippeneuphorie hatten wir sieben Jesuskinder in diversen Behausungen und gefühlt hundert Schafe, von denen mehr als eins verloren ging.

Warum schildere ich diese Erinnerungen? Hierin verdichten sich zentrale Merkmale von Artefakten als Gegenstände religiöser Bildung, die im weiteren Verlauf des Beitrags systematisch entfaltet werden: Artefakte unterstützen die Erinnerung durch ihre anschauliche, teils haptische oder olfaktorische Struktur. Gerade im Bereich frühkindlicher religiöser Erziehung sind Artefakte wichtige Objekte, durch die Kinder angeregt werden, im wörtlichen Sinne mit Religion umzugehen. Entsprechend werden biblische Figuren erstellt und Geschichten hiermit erzählt. Artefakte regen aber auch dazu an, weitergestaltet, transformiert oder neu angeordnet zu werden. Nicht die ehrfürchtige Betrachtung der alten Krippenfiguren, sondern das Erstellen, Anordnen und Neugestalten weckt die Begeisterung für die Krippe. Dabei werden die Figuren transformiert und in andere ästhetische Gestalten und Materialien überführt. Sie sind somit Erinnerung an biblische Erzählungen und religiöse Traditionen, aber fungieren zugleich als deren Aktualisierung und Fortschreibung. Dabei sind ästhetische und religiöse Praktiken untrennbar miteinander verbunden. Ob die Krippenerstellung einer ästhetischen bzw. religiösen Motivation oder einer familiären Traditionsbewahrung entspringt, lässt sich in diesem Beispiel kaum entscheiden. Gerade diese Mehrdimensionalität von Artefakten macht es lohnenswert,

systematisch nach ihrem Beitrag für religiöse Bildung zu fragen. Im Folgenden werden daher die Bedeutungen von Artefakten in vier Kategorien entfaltet. Dabei beschränke ich mich angesichts der Breite des Artefaktbegriffs auf zwei- und dreidimensionale Kunstwerke bzw. Bilder.[1] Diese Begrenzung liegt fachlich nahe, da die Relevanz von Artefakten bislang in der Religionspädagogik nur ansatzweise erforscht ist,[2] wohingegen der religionspädagogische Einsatz von Bildern deutlich intensiver reflektiert wird. Ziel des Beitrags ist es daher, anhand der vier Kategorien das Feld einer religiösen Bilddidaktik zu kartographieren und auf dieser Grundlage abschließend den Blick erneut auf Artefakte im Allgemeinen auszuweiten.

1. Glaubensvermittlung, Erinnerung und Spiritualität

Das einleitende biografische Beispiel zeigt, wie Kinder über die Krippengestaltung die Weihnachtserzählung kennenlernen und nachhaltig erinnern. In der Geschichte des Christentums ist diese Funktion von Artefakten bereits früh im Horizont der Bilderlehre reflektiert worden. Gregor der Große (um 540–604) schreibt Bildern eine dreifache Funktion zu: Demnach dienen Bilder erstens der Belehrung. Sie sind dabei insbesondere für die Illiterati hilfreich und unterstützen die Lehre und Predigt. Zweitens fördern sie die Erinnerung an die Heilsgeschichte, da sich die Geschichten durch die bildliche Vergegenwärtigung besonders nachhaltig einprägen. Bilder wecken drittens Emotionen, berühren Seele und Herz und begünstigen die Andacht und Meditation.[3] Auch nach den 790/791 am Hofe Karls des Großen verfassten Libri Carolini besitzen Bilder eine Erinnerungsfunktion (memoria) und Bedeutung für die Ausschmückung (ornamentum) des Kirchenraums.[4] Damit stehen

1 Vgl. zur nicht unumstrittenen historischen Abgrenzung von Bild und Kunst Hans Belting: Bild und Kult. Eine Geschichte des Bildes vor dem Zeitalter der Kunst, München 1990. Ich verwende im weiteren Verlauf weitgehend den Oberbegriff des Bildes.

2 Vgl. Themenheft »Religiöse Dinge«, in: KatBl 6/2017; Büttner, Gerhard/Mendl, Hans/Reis, Oliver/Roose, Hanna (Hg.): Religion lernen. Jahrbuch für konstruktivistische Religionsdidaktik, Bd. 10: Praxis des RU, Babenhausen 2019; Brieden, Norbert/Büttner, Gerhard/Mendl, Hans/Reis, Oliver/Roose, Hanna (Hg.): Religionsunterricht beobachten. Praktiken – Artefakte – Akteure, Ostfildern 2022.

3 Vgl. Greg. M. Ep XIII Ad Serenum Massiliensem Episcopum (Patrologia Latina 77, 1128); Lange, Günter: Bild und Wort. Die katechetische Funktion des Bildes in der griechischen Theologie des sechsten bis neunten Jahrhunderts, Paderborn ²1999.

4 Vgl. Libri Carolini II, hg. v. Bastgen, Hubert, MGH. Conc II. Suppl., Hannover/Leipzig 1924, S. 27.87-89; vgl. auch Haendler, Gert: Epochen karolingischer Theologie. Eine Untersuchung über die karolingischen Gutachten zum byzantinischen Bilderstreit, Berlin 1958; Schade, Herbert: Die Libri Carolini und ihre Stellung zum Bild, in: ZKTh 79 (1957), S. 69–78; Jeck, Udo Reinhold: Libri Carolini, in: Flasch, Kurt (Hg.): Hauptwerke der Philosophie. Mittelalter, Stuttgart 1998, S. 32–59.

die Libri Carolini zwar in der Tradition von Gregor dem Großen, weisen aber insgesamt den Bildern eine eher untergeordnete Funktion zu.[5] Wichtige mittelalterliche Theologen wie Thomas von Aquin[6] oder Durandus[7] unterstreichen die didaktische Funktion von Gregors Bildbegriff. In dieser Perspektive vermitteln Bilder religiöses Wissen, stiften religiöse Identität und tragen zur Glaubensweitergabe bei. Auch Luther maß Bildern eine didaktische und mnemonische Funktion bei.[8] Dieses Bildverständnis prägt bis heute Teile der Katechese und Religionspädagogik, wenn Bilder oder andere religiöse Artefakte als Medium zur Vermittlung und Erinnerung religiöser Themen und Inhalte verstanden werden. Bilder sind in diesem Verständnis als *ancilla theologiae* der Theologie resp. Kirche untergeordnet und bleiben dies bis weit in das 20. Jahrhundert hinein. Einen besonderen Ort besitzen Bilder daher in illustrierten Katechismen.[9] Der Einsatz von Bildern zielt hier vor allem auf die Unterweisung in die christliche Lehre, will den Heranwachsenden ein Grundwissen vermitteln und in die Sprache der Kirche einführen. Dazu setzen die Katechismen wie auch entsprechende Lehrtafeln auf die gute Einprägsamkeit und die Motivationskraft von Bildern. Diese werden als besonders kindgerecht betrachtet, da sie die Intelligenz der Heranwachsenden durch die Augen fesseln, die Gemüter durch ausdrucksstarke Bilder bewegen und so Lernprozesse initiieren sollen.[10] Die Auswahl und der Einsatz der Bilder wird entsprechend ihrer katechetischen Funktion differenziert reflektiert: So wird teils eine vereinfachte bildnerische Formsprache für jüngere Kinder ausgewählt, die (emotionale) Bedeutung der Farbigkeit bedacht oder die Mehrdimensionalität von Bildern am Ende einer katechetischen Einheit zur Sammlung des Erlernten eingesetzt.[11] An das Lernen mit Bildern wird somit die Hoffnung geknüpft, dass »wenn die mit Mühe auf ihre Hirne plakatierten, abstrakten Definitionen des Katechismus getrocknet und abgelöst sein werden, [den Kindern] am Grund der Seele einige segensreiche Visionen [bleiben], die wir dort zu-

---

5 Vgl. Stock, Alex: Keine Kunst. Aspekte der Bildtheologie, Paderborn 1996, S. 31.

6 Vgl. Thomas von Aquin: comment. in Sent. Lib 3 dist 9, q 1 art 2.

7 Vgl. Faupel-Drevs, Kirstin: Vom rechten Gebrauch der Bilder im liturgischen Raum: Mittelalterliche Funktionsbestimmungen bildender Kunst im Rationale divinorum officiorum des Durandus von Mende (1230/1–1296), Leiden/Boston/Köln 1999.

8 Vgl. Lentes, Thomas: Zwischen Adiaphora und Artefakt. Bildbestreitung in der Reformation, in: Hoeps, Reinhard (Hg.): Handbuch der Bildtheologie, Bd. 1, Bild-Konflikte, Paderborn 2007, S. 213–241, hier S. 220f.

9 Saint-Martin, Isabelle: Formen und Funktionen des Bildes im Katechismus, in: Hoeps, Reinhard (Hg.): Handbuch der Bildtheologie, Bd. 2, Funktionen des Bildes im Christentum, Paderborn 2020, S. 236–273.

10 Vgl. Gärtner, Claudia: Religionsunterricht in Deutschland, in: Hoeps, Reinhard (Hg.): Handbuch der Bildtheologie, Bd. 2, Funktionen des Bildes im Christentum, Paderborn 2020, S. 273–291.

11 Vgl. I. Saint-Martin: Formen und Funktionen.

rückgelegt haben«[12]. Dieser starke Fokus auf die Glaubensweitergabe wird ab Mitte des 20. Jh.s nach und nach auf breitere didaktische Zielvorstellungen ausgeweitet. Entsprechend treten die stark im Dienste der Katechese stehenden Funktionszuschreibungen der Bilder zurück und es finden auch autonomere Bildwerke sowohl in der Katechese als auch im Religionsunterricht Verwendung (vgl. Kap. 3).[13]

Neben ihrer Bedeutung für Verkündigung und Katechese sind Bilder und Artefakte auch seit Anbeginn für Spiritualität, Andacht und Meditation relevant. Mit Gregor dem Großen gesprochen, sollen sie Emotionen erwecken, Seele und Herz berühren sowie Andacht und Meditation begünstigen. Insbesondere seit dem 13. Jahrhundert entwickelt sich hieraus eine dominante, auf individuelle Spiritualität (*devotio*) zielende Bilderpraxis, die mit dem persönlichen Andachtsbild eine vielfältige Bildproduktion hervorbrachte.[14] Auch der Kirchenraum besaß vermehrt Bildwerke, die der persönlichen Andacht oder spezifischen Andachts- und Gebetsformen dienten, wie Kreuzwegstationen, Marienstatuen oder Bilder mit Ablassfunktion wie die sog. Gregorsmesse.[15] Die reformatorische Bilderkritik ist auch eine Reaktion auf diese vermehrte Bilderpraxis im Kirchenraum.[16] Das Andachtsbild fand zudem in der häuslichen Erziehung seinen Ort. Es diente »dem mystischen Erleben ebenso wie der pragmatischen Frömmigkeit und der häuslichen Erziehung der Kinder. In dieser zeitgebundenen Frömmigkeit wurde der Erwerb eines privaten Andachtsbildes zu einem Akt symbolischer Pflichterfüllung. Der Besitzer erwarb in der ›Hausikone‹ nicht nur ein Instrument der Andacht, sondern auch ein Zertifikat der frommen Gesinnung, die er vor ihr praktizieren sollte. Die Bilder wurden zu äußeren Garanten einer inneren Haltung.«[17]

Heute finden in – vornehmlich katholischen und orthodoxen – Gottesdiensten, teils auch in Katechese und Religionsunterricht, Bilder als spirituelle Impulse Verwendung. Inwiefern Bilder diese Funktion jedoch tatsächlich (noch) ausfüllen

---

12 Abtes Thellier de Poncheville, in: Congrès diocésain de Paris, 1907, S. 398 zit. n. Saint-Martin, Isabelle: Druckgraphische Auflagenwerke. Das Beispiel der katechetischen Bilder zwischen dem 19. und dem Anfang des 20. Jhd., in: Hoeps, Reinhard (Hg.): Handbuch der Bildtheologie, Bd. 3, Zwischen Zeichen und Präsenz, Paderborn 2014, S. 534–567, hier S. 565.

13 Vgl. C. Gärtner: Religionsunterricht in Deutschland; Dies.: Ästhetisches Lernen. Eine Religionsdidaktik zur Christologie in der gymnasialen Oberstufe, Freiburg/Basel/Wien 2011; Burrichter, Rita/Gärtner, Claudia: Mit Bildern lernen. Eine Bilddidaktik für den Religionsunterricht, München 2014.

14 Vgl. Belting, Hans: Das Bild und sein Publikum im Mittelalter. Form und Funktion früher Bildtafeln der Passion, Berlin ³2000; Ders.: Bild und Kult, S. 457–509; vgl. zum nicht unumstrittenen Begriff des Andachtsbildes Schade, Karl: Andachtsbild. Die Geschichte eines kunsthistorischen Begriffs, Weimar 1996.

15 Vgl. Gormans, Andreas/Lentes, Thomas (Hg.): Das Bild der Erscheinung. Die Gregorsmesse im Mittelalter, Berlin 2007.

16 Vgl. T. Lentes: Zwischen Adiaphora und Artefakt.

17 H. Belting: Bild und Kult, S. 459.

können, ist bislang empirisch kaum erforscht. Einzelne Studien deuten jedoch darauf hin, dass oftmals Gläubige in Bildern weniger neue Inspiration für ihren Glauben suchen, als vielmehr anhand von Bildern biblische Szenen oder Glaubensinhalte wiederentdecken wollen. Gemeindemitglieder erwarten in diesem Sinne von Bildern, dass diese zur Tradierung von und der Vergewisserung über Glaubensinhalte beitragen.[18]

2. Religiös relevante (neue) Erfahrungen

Anlässlich der Einweihung seines Altarbildes »Menschwerdung« erinnert sich der in der DDR geborene Maler Michael Triegel an Weihnachten:

> »Ich verbinde übrigens eine wunderbare Erinnerung an den Erfurter Dom mit Weihnachten. […] Ich musste als junger Mann noch Wehrdienst bei der NVA leisten. Damals wurde ich geschliffen, erniedrigt, musste Gasmasken tragen. Ich fühlte mich gefangen in dieser kollektiven, kleinbürgerlichen Welt. Zu Weihnachten nach Hause zu kommen und erst einmal die Mitternachtsmesse in diesem Dom zu erleben, die Größe dieses Raumes, das war unheimlich befreiend. Gerade wenn man das Piefige, Kleinbürgerliche dieses NVA-Apparates erlebt hat. In diesem Dom war ich plötzlich umgeben von Schönheit und Sinn – inmitten von einem Land, das mir sinnlos erschien. […] Das Gefühl, zu Weihnachten in dieser Kathedrale zu sitzen, riss mich empor. Von diesem Moment an wollte ich glauben. Ich fühlte eine starke innere Sehnsucht danach. Ich fragte mich natürlich auch, wieso ich mich nach Religiosität sehnte. War das ein verdrängter Vaterkomplex, die Sehnsucht nach Aufgehobenheit und Geliebtsein? Es ist mir letztlich auch egal, aus welchen Quellen sich das gespeist hat. Die Sehnsucht zu glauben war da, und sie war stark. Aber noch fand ich keinen Weg. […]
> Ein Weihnachten werde ich nie vergessen: als unsere Tochter das erste Mal im Körbchen unter dem Weihnachtsbaum lag. Es hat mich unglaublich berührt, dass das, was vorher eine abstrakte Idee war – ein Leben wird geboren –, auf einmal real war. (Holt einen Bildband.) Sehen Sie das Bild hier? Das ist unsere Elisabeth. Ich habe sie später auf Stroh liegend gemalt. Das finde ich bei vielen der alten Meister in den Weihnachtsbildern so schön: Es ist ein existenzialistisches Geworfensein in die Welt. Nicht kuschelig aufgehoben, sondern auf Stroh und nacktem Stein. Und dahinter ist die Dunkelheit. Das ist für mich Weihnachten.«[19]

---

18 Vgl. Gärtner, Claudia: Über die Wirkung von Kunst am Lernort ›Gemeinde‹. Einblicke in eine qualitativ-empirische Studie, in: Theo-web 9 (2010), S. 264–277.

19 Triegel, Michael: So malt man Weihnachten! Merle Schmalenbach, ZEIT Nr. 53/2017, https://www.zeit.de/2017/53/leipziger-maler-michael-triegel-bistum-wuerzburg (Zugriff 28.6.2021).

Bilder bzw. der Kirchenraum in seiner ästhetischen Gestalt sind für den Maler Orte der religiösen Erfahrung und Sinnstiftung geworden. Hier werden ihm Kontrasterfahrungen zu seinem Alltagsleben ermöglicht. Der Kirchenraum mit seinen Objekten wirkt wie ein Speicher religiöser Narrationen und Bilder, der für Triegel zur Quelle neuer Erfahrungen wird. Die christliche Ikonografie, hier die Weihnachtsbilder, bilden für ihn eine Sprache und Form, um diese Erfahrungen zum Ausdruck zu bringen. Bei Triegel wird deutlich, wie ein religiös kaum sozialisiertes Subjekt anhand von Artefakten, insbesondere durch ihre ästhetische Qualität, neue, teils auch irritierende Erfahrungen macht, die im Horizont christlicher Traditionen (neu) gedeutet werden.

Bilddidaktisch wird eine solche Erfahrungs- und Subjektorientierung insbesondere seit den 1970er Jahren aufgegriffen. Katholischerseits wird dies im Horizont der Korrelationsdidaktik näher ausdifferenziert. Die Korrelationsdidaktik wurde spätestens seit der Würzburger Synode der deutschen Bischofskonferenz entwickelt, ohne dass dieses religionsdidaktische Prinzip explizit in dem Synodenbeschluss mit dem Begriff »Korrelation« benannt wird. Demnach soll der Glaube »im Kontext des Lebens vollziehbar, und das Leben soll im Licht des Glaubens verstehbar werden« (Synodenbeschluss 2.4.2). Tradierte Glaubenserfahrungen und die Erfahrungen der Schüler*innen werden hierbei kritisch miteinander in Beziehung gesetzt. Korrelation bedeutet somit eine Orientierung an der christlichen Botschaft und zugleich an den Schüler*innen. Korrelationsdidaktik geht davon aus, dass sich Gott den Menschen in ihrer – auch individuellen – Geschichte erfahrbar macht. Diese Erfahrungen wahrzunehmen und im Lichte des Glaubens zu reflektieren, stellt daher ein Grundanliegen einer korrelativ ausgerichteten Religionspädagogik dar. An der sich in Folge rasant entwickelnden Korrelationsdidaktik wurde ab den 1990er Jahren viel Kritik geäußert.[20] Für die Bilddidaktik ist dabei insbesondere bedeutsam, dass die Korrelation von Lebenswelt und christlicher Tradition aus theologischen, hermeneutischen und pädagogischen Gründen nicht didaktisierbar ist. Das Beispiel von Michael Triegel zeigt, dass Korrelation »geschieht«, dass es ein unverfügbares Geschehen ist, für das das Subjekt empfänglich sein muss. Religionsdidaktisch können somit nur Deutungsangebote gemacht werden, die das lernende Subjekt annehmen oder auch ablehnen kann. Durch den fortschreitenden christlichen Traditionsverlust wird aber auch deutlich, dass Heranwachsende oftmals gar keine religiös relevanten Erfahrungen mehr besitzen, die im Lichte christlicher Tradition gedeutet werden können. Diesbezüglich wird Bildern kon-

20 Vgl. Hilger, Georg/Reilly, George (Hg.): Religionsunterricht im Abseits?, München 1993; Englert, Rudolf: Korrelation(sdidaktik). Bilanz und Perspektiven, in: RpB 38 (1996), S. 3–18; Bitter, Gottfried: »Plädoyer für eine zeitgemäße Korrelationsdidaktik. Sieben friedfertige Thesen«, in: Lebendige Katechese 18 (1996), S. 1–8.

zeptionell zugetraut, wie bei Triegel entsprechende Erfahrungen zu initiieren, die dann korrelativ aufgegriffen werden können.

(Korrelative) Religionsdidaktik geht davon aus, dass sich der christliche Glaube kontextuell stets neu bewähren und artikulieren muss. Bilder besitzen durch ihre Mehrdeutigkeit in dieser Hinsicht besonderes Potenzial. Didaktisch gewendet, sollen Bilder Schüler*innen ermöglichen, (neue) Erfahrungen mit der Tradition zu machen und den christlichen Glauben in der Auseinandersetzung mit Bildern (kritisch) fortzuschreiben.[21] Auch historische Bilder setzen hiernach Erfahrungen frei, die zeitgenössische Betrachter*innen jeweils kontextuell erschließen und deuten können. In den letzten Jahrzehnten werden jedoch verstärkt auch moderne und zeitgenössische Bildwerke aufgegriffen (vgl. Kap. 3), die nicht dezidiert im christlichen Horizont entstanden sind und als Quelle von existenzieller Sinn- und Wirklichkeitsdeutung betrachtet werden. Dabei werden Bilder »besonders geschätzt, insofern in ihnen existenzielle Fragen zur Anschauung kommen, die im Kontext einer Korrelationsdidaktik als fundamentalanthropologische Herausforderung des christlichen Glaubens gelten«[22]. Die Funktion dieser Werke in religiösen Bildungsprozessen liegt daher primär darin, »Erfahrungsprozesse zu ermöglichen, zu begleiten und zu reflektieren«[23]. Sie werden als verdichteter Ausdruck von Sinn-, Welt- und Lebenserfahrung verstanden. Das eigene Leben und der eigene Glaube können dann im religiösen bzw. ästhetischen Horizont (neu) wahrgenommen und gedeutet werden.

---

21 Vgl. R. Burrichter/C. Gärtner: Mit Bildern lernen, S. 108–157.

22 Burrichter, Rita: ›Du sollst dir ein Bild machen‹ – religiöses Lernen heute im Horizont ästhetischen Lernens, in: Vorst, Claudia u.a. (Hg.): Ästhetisches Lernen – Fachdidaktische Grundfragen und praxisorientierte Konzepte im interdisziplinären Kontext von Lehrerbildung und Schule, Frankfurt a.M. u.a. 2008, S. 99–119, hier: S. 106.

23 Burrichter, Rita: Theologische Kunstvermittlung – fundamentaldidaktische Überlegungen, in: Jahrbuch für Religionspädagogik 13 (1997), S. 163–186, hier S. 173.

3. *Locus theologicus* – neue theologische Erkenntnisse

Abb. 1: Michael Triegel, Menschwerdung, 2017



In seinem Werk »Menschwerdung«, das Michael Triegel 2017 für einen Altar angefertigt hat, orientiert sich der Künstler in Malstil und Motivik an den Alten Meistern. In diesem Bild, wie auch in zahlreichen anderen seiner Werke, kombiniert er tradierte religiöse Motive teils rätselhaft neu miteinander. In »Menschwerdung« irritiert vor allem der Kranz aus Totenschädeln, der in der oberen rechten Bildhälfte um einen Embryo kreist. Zudem lässt das Jesuskind die Anmut mittelalterlicher Darstellungen vermissen, wie Triegel in einem Interview erläutert:

> »Triegel: Auch das Jesuskind auf meinem Bild ist kein idealisiertes Baby: Es ist mager, mit aufgeblähtem Bäuchlein, Armen und Beinen wie ein Hähnchen. So sehen Neugeborene nun mal aus. Ich wollte keinen Putten-Jesus malen – mit dicken Schenkeln, seligem Lächeln und roten Backen. Als ich nach einem Modell gesucht habe, habe ich bewusst keine erzkatholische bayerische Familie gefragt. Für die wäre es vielleicht das Größte, wenn man ihr Kind als Herrn und Heiland malen würde.
> Frage: Wen haben Sie stattdessen gefragt?
> Triegel: Ich habe das Kind meines Friseurs genommen. Er kennt sich ironischerweise nicht mit dem Christentum aus. Jeder kann berufen werden. Das Unerwartete, das Ambivalente, das Spiel machen für mich den Reiz der Kunst aus, selbst bei heiligen Themen, die so neu gesehen werden können.«[24]

Durch die Zusammenschau von Geburt und Tod unterstreicht der Künstler die theologisch notwendige Verknüpfung von Weihnachten und Ostern und irritiert damit zugleich die Weihnachtsidylle, die in zeitgenössischen Wahrnehmungen oftmals vorherrscht. In diesen Irritationen, in den Unterbrechungen von Wahrnehmungsmustern und neuen Anordnungen von Tradiertem liegt für Triegel das (religiöse) Potenzial seiner Kunst.

Dass Bilder zu einer Quelle von religiöser bzw. theologischer Erkenntnis werden können, lässt sich theologiegeschichtlich an Melchior Cano (1509–1560) exemplifizieren. Cano führt zehn theologische »Orte« oder »Wohnsitze« (»loci theologici«) an, aus denen heraus Theologie getrieben werden kann.[25] »Es sind nicht nur Orte, *aus* denen theologische Erkenntnis zu schöpfen ist, sondern lebendige und aktive Trägerschaften, *in* denen sich Erkenntnis ereignet oder ereignet hat.«[26] Dabei unterscheidet Cano zwischen den »*eigentlichen*« theologischen Erkenntnisorten, wie Heilige Schrift, die Traditionen Christi und der Apostel oder die katholische Kirche, und den aus anderen Bereichen »*ausgeliehenen*« Erkenntnisorten, wie z.B. die menschliche Vernunft, Philosophen oder die menschliche Geschichte.[27] Obwohl sich zu Zeiten Melchior Canos Bilder katholischerseits größter Beliebtheit erfreuten[28] und auf

---

24 Triegel, Michael: So malt man Weihnachten.

25 Vgl. Melchior Cano: De locis theologicis libri duodecim, Löwen 1569; Körner, Bernhard: Melchior Cano. De locis theologicis. Ein Beitrag zur theologischen Erkenntnislehre, Graz 1994.

26 Seckler, Max: Die ekklesiologische Bedeutung des Systems der ›loci theologici‹. Erkenntnistheoretische Katholizität und strukturale Weisheit, in: Baier, Walter u.a. (Hg.): Weisheit Gottes – Weisheit der Welt; Bd. 1: FS Josef Kardinal Ratzinger, St. Ottilien 1987, S. 37–65, hier S. 57.

27 Vgl. M. Cano: locis theologicis, S. 4f.

28 Vgl. Hecht, Christian: Katholische Bildertheologie im Zeitalter von Gegenreformation und Barock. Studien zu Traktaten von Johannes Molanus, Gabriele Paleotti und anderen Autoren, Berlin 1997; Ganz, David/Henkel, Georg: Kritik und Modernisierung. Der katholische Bildkult des konfessionellen Zeitalters, in: Hoeps, Reinhard (Hg.): Handbuch der Bildtheologie, Bd. 1, Bild-Konflikte, Paderborn 2007, S. 262–285.

reformatorischer Seite zum Teil erbittert bekämpft wurden,[29] zählt er Bilder nicht zu den eigentlichen theologischen Orten. Der erstarkende Dialog zwischen (autonomer) Kunst und Theologie in den letzten Jahrzehnten hat jedoch immer wieder Kunst als eben einen solchen theologischen Ort qualifiziert, wobei die »locus«-Lehre zu einer einflussreichen Denkfigur wurde,[30] die auch für die Bilddidaktik relevant geworden ist.

Waren Bilder über Jahrhunderte hinweg zumeist Mittel der Unterweisung, durch die Gläubige in die kirchliche Lehre eingeführt werden sollten (Kap. 1), so wurde ab Mitte des 20. Jahrhunderts verstärkt der Eigenwert von Bildern berücksichtigt. In den 1960er Jahren sind es die Verdienste von Lieselotte Corbach[31] und Ingrid Riedel[32], zu einer »neue[n] Würdigung von Bildern der Kunst«[33] beizutragen, wobei auch bei ihnen trotz des starken Dialogs mit der Kunstgeschichte und -didaktik letztlich die Auseinandersetzung mit Bildern der Einführung in den Glauben diente, wohinter die Eigenständigkeit des Werkes zurücktrat.[34] Wird hier die Kunst bereits in Ansätzen zur »Partnerin der Theologie«[35], so stellen seit Ende der 1970er Jahre vor allem die Arbeiten von Günter Lange und Alex Stock die Eigenständigkeit und -wertigkeit von Bildern heraus, die hierdurch gerade gewinnbringend für den RU sind.[36] Wenn auch die Autoren nicht immer umfassend religiöse Bildungsprozesse oder eine Bilddidaktik anzielen, so tragen die Arbeiten doch entscheidend

---

29 Vgl. T. Lentes: Zwischen Adiaphora und Artefakt, S. 213–241.

30 Vgl. Stock, Alex: Ist die bildende Kunst ein locus theologicus?, in: Ders. (Hg.): Wozu Bilder im Christentum. Beiträge zur theologischen Kunsttheorie, St. Ottilien 1990, S. 175–181.

31 Vgl. Corbach, Lieselotte: Vom Sehen zum Hören – Kunstwerke im Religionsunterricht, Göttingen 1965; Dies.: Vom Sehen zum Hören – Neue Folge: Biblische Kunstwerke zum Thema »Der Andere«, Göttingen 1976.

32 Vgl. Riedel, Ingrid: Bildinterpretation – Zum Umgang mit Bildern in Schule, Jugend- und Gemeindearbeit (Hilfsbücher für den kirchlichen Unterricht 14), München 1969.

33 Lange, Günter: Ästhetische Bildung im Horizont religionspädagogischer Reflexion, in: Ziebertz, Hans-Georg/Simon, Werner (Hg.): Bilanz der Religionspädagogik, Düsseldorf 1995, S. 339–350, hier S. 341.

34 Vgl. Doedens, Folkert: Bildende Kunst und Religionsunterricht – Theoretische Grundlagen der Praxis (Religionspädagogische Praxis 4), Stuttgart/München 1972, S. 14f.; Künne, Michael: Bildbetrachtung im Wandel – Kunstwerke und Photos unter bilddidaktischen Aspekten in Konzeptionen westdeutscher evangelischer Religionspädagogik 1945–1996, Münster 1999, S. 35.

35 M. Künne: Bildbetrachtung, S. 49.

36 Vgl. Lange, Günter: Das Bild als Medium der Glaubensvermittlung, in: Schulz, Hans-Joachum/Speigl, Jakob (Hg.): Bild und Symbol – glaubensstiftende Impulse, Würzburg 1988, S. 164–184, hier S. 167–172; Lange, Günter: Umgang mit Kunst, in: Adam, Gottfried/Lachmann, Rainer (Hg.): Methodisches Kompendium für den Religionsunterricht, Göttingen 1993, S. 247–261; Stock, Alex: Bilder besprechen – Eine praktische Hilfe zu Bildanalyse und Bilddidaktik, München 1984; Ders./Wichelhaus, Manfred: Bildtheologie und Bilddidaktik – Studien zur religiösen Bildwelt, Düsseldorf 1981.

dazu bei, dass Bilder ästhetisch, kunstwissenschaftlich und -historisch sowie (bild-)theologisch erschlossen und zu einer eigenen Erkenntnisquelle für Theologie und für religiöse Bildungsprozesse werden. Diese Ansätze bilden das Fundament für zeitgenössische bilddidaktische Ansätze,[37] mit denen zahllose Bildwerke für religiöse Bildung erschlossen[38] sowie religionspädagogische Lerngegenstände und -bereiche aus einer bildtheologischen Perspektive aufgearbeitet worden sind.[39] Der Umgang mit Bildern trägt somit nicht nur zur Tradierung des Christentums bei, sondern auch zu dessen lebendiger Fortschreibung, zur Vertiefung und Gewinnung neuer (theologischer) Erkenntnisse.

4. Gesellschafts- und Kontextorientierung

Die einleitend geschilderten biografischen Erinnerungen veranschaulichen, dass die Krippendarstellungen stark historisch und gesellschaftlich geprägt sind: Die Materialien ändern sich, die Anordnung und der Umgang variiert über die Jahrzehnte. Auch die Sammlung historischer, zeitgenössischer und internationaler Krippen im ehemaligen »Krippenmuseum« in Telgte, das jetzt den Namen »RELíGIO – Westfälisches Museum für religiöse Kultur« trägt, verdeutlicht, wie stark gesellschaftliche Kontexte die jeweiligen Krippendarstellungen prägen. Gott will unter den Menschen sein, zu allen Zeiten, in allen Nationen und Kulturen – in dieser theologischen Perspektive lassen sich die Krippen deuten. Die Transformation von Weihnachtsdarstellungen ist ein jahrhundertealtes Phänomen. Bereits die ersten Krippenspiele, die in der franziskanischen Frömmigkeit ihren Ursprung fanden, sind als eine Form der Reinszenierung der biblischen Geschichte und zugleich als eine interpretative Aktualisierung zu betrachten, die z.B. die neutestamentlichen Geburtserzählungen durch Ochs und Esel ergänzen und damit alttestamentliche Verweise setzen. Auch in der populären Kultur werden Krippendarstellungen und -spiele vielfältig variiert und teils bis zur Unkenntlichkeit von der christlichen Botschaft entfernt.[40] Entsprechend sind politische und ideologische Instrumentalisierungen von Krippendarstellungen immer wieder aufzudecken.[41]

Bilder und Artefakte sind daher auch ein Spiegel ihrer jeweiligen Zeit. Künstler*innen werden in diesem Sinne als »Seismografen« der Gegenwart betrachtet.[42]

37 Vgl. C. Gärtner: Religionsunterricht in Deutschland, S. 281–285.

38 Vgl. R. Burrichter/C. Gärtner: Mit Bildern lernen.

39 Vgl. C. Gärtner: Ästhetisches Lernen.

40 Vgl. Gärtner, Claudia: Weihnachten – ein enttraditionalisiertes Fest. Festtagsbräuche als Anlass zu ästhetisch orientiertem religiösen Lernen, in: Notizblock 52 (2012), S. 3–7.

41 Vgl. Breuer, Judith/Breuer, Rita: Von wegen Heilige Nacht. Das Weihnachtsfest in der politischen Propaganda, Mülheim 2000.

42 Vgl. G. Lange: Umgang mit Kunst, S. 256.

Für religiöse Bildung können Bilder daher zu einer Art »Fremdprophetie«[43] werden, die christlichen Traditionen und Glaubensinhalte hinterfragen und ggf. verschüttete oder neue Potenziale des christlichen Glaubens ansichtig machen. Bilder dienen so zur (religiösen) Wahrnehmung der (säkularen) Gegenwartskultur bzw. zur Reflexion der in ihnen enthaltenen Deutungskultur.[44] Die wechselseitige Erschließung von Bildern im christlichen Horizont bzw. von christlicher Tradition im Horizont zeitgenössischer, künstlerischer Weltdeutung obliegt den Betrachter*innen – mit offenem Ausgang. Bildern wird hier eine Erkenntnisfunktion zugemessen, die nicht nur zu einer wechselseitigen Erschließung führen, sondern letztlich auch zur Fortschreibung von Theologie und Religion beitragen kann, wenn die Lernenden zu solchen Deutungs-, Reflexions- und Fortschreibungsprozessen bereit und fähig sind.[45]

Abb. 2: Judith Samen, o.T. (Wickelkind), C-Print/ Diaplex, 2001



43 G. Lange: Umgang mit Kunst, S. 257.

44 Vgl. Mertin, Andreas/Wendt, Karin: Mit zeitgenössischer Kunst unterrichten – Religion – Ethik – Philosophie, Göttingen 2004, S. 5.

45 Vgl. R. Burrichter/C. Gärtner: Mit Bildern lernen, S. 56–76.

Religionspädagogisch wird gegenwärtig diese Gesellschafts- und Kontextorientierung aufgegriffen und vor allem in drei Bereichen ausdifferenziert. Erstens wird Gegenwartskunst angesichts des zunehmenden Traditionsabbruchs auf ihre religiöse Relevanz und auf christliche Spuren hin untersucht. In dieser Perspektive kann z.B. die Fotografie von Judith Samen (Abb. 2) im Horizont der Weihnachtsbotschaft gedeutet werden, auch wenn die Künstlerin die Strohhalme in der Hand des Säuglings nicht intentional als religiöse Referenz auf eine Krippendarstellung inszeniert haben will.[46]

Abb. 3: Persische Buchillustration



Zweitens wird eine interreligiöse Perspektivierung eingenommen und nach dem Potenzial von Bildern für interreligiöse Lernprozesse gefragt.[47] Im Hinblick

46 Vgl. R. Burrichter/C. Gärtner: Mit Bildern lernen, S. 122–125.

47 Vgl. Gärtner, Claudia: Interreligiöses Lernen mit Bildern. Schwerpunkt Islam. Einfach Religion. Interpretationen. Unterrichtsmodelle, Paderborn 2015.

auf die Weihnachtsthematik können christliche Bilder z.B. mit islamischen Miniaturdarstellungen von der Geburt des Propheten Jesu verglichen werden. Jesus kommt bekanntlich im Koran nicht in einer Krippe in Bethlehem, sondern in einem entlegenen Ort (Sure 19,22) zur Welt. Entsprechende Miniaturen zeigen Maria mit Kind unter einer Dattelpalme (Abb. 3).

Und drittens wird darüber hinaus in den Debatten um eine inklusive Religionsdidaktik Bildern in besonderem Maße die Fähigkeit zugemessen, als ein nicht verbales Medium auch lernschwächere Schüler*innen sinnlich-ästhetische Lernwege zu eröffnen.[48] In dieser dreifachen Perspektive wird gegenwärtig beim Einsatz von Bildern in religiösen Bildungsprozessen der religiösen, kulturellen, kognitiven und sozialen Heterogenität der lernenden Subjekte Rechnung getragen.

Ausblick: Artefakte in religiösen Bildungsprozessen

Wie die Ausführungen aufgezeigt haben, sind die Bedeutungs- und Funktionszuschreibungen an Bildern in religiösen Bildungsprozessen vielfältig und reichen teilweise weit in die Geschichte des Christentums zurück. Dabei wird ein Spannungsfeld deutlich, das sich zwischen der Einführung in die Glaubensgemeinschaft bzw. die Vermittlung von christlicher Tradition und deren kritischen Fortschreibung bzw. Transformation aufspannt. In dieses Spannfeld lassen sich auch die zentralen Begrifflichkeiten dieses Sammelbandes »Erinnern« und (neu) »Anordnen« verorten.

Angesichts der Bedeutung von Bildern ist jedoch erstaunlich, dass deren Funktion und Wirkung in religiösen Bildungsprozessen empirisch noch weitgehend unerforscht sind.[49] Die spärlich vorliegenden Ergebnisse deuten darauf hin, dass oftmals das bildtheologische Potenzial von Bildern in den konkreten Lernprozessen nicht ausreichend erschlossen werden kann. Es ist daher – auch im Hinblick auf das Netzwerk »Gegenstände religiöser Bildung und Praxis: Funktion und Gebrauch von materiellen Objekten und Artefakten in exemplarischen Räumen« – weiterführend, konkrete Aushandlungsprozesse zwischen lernenden Subjekten und Bildern

48 Vgl. Gärtner, Claudia: Gemeinsamer Lerngegenstand in heterogenen Lerngruppen des Religionsunterrichts? Lernpotenzial und -hürden von Kunst, in: Lindner, Heike/Tautz, Monika (Hg.): Heterogenität und Inklusion. Herausforderungen für die Religionspädagogik, Berlin 2018, S. 195–216; Dies.: Performative and Experiential Approaches to Art in Religious Education. An Empirical Project Based on Educational Design Research, in: Riegel, Ulrich/Leven, Eva-Maria/Fleming, Daniel (Hg.): Religious Experience and Experiencing Religion in Religious Education, Münster/New York 2018, S. 191–210.

49 Vgl. erste Ansätze hierzu in Brenne, Andreas/Gärtner, Claudia (Hg.): Kunst und Religionsunterricht – Funktion und Wirkung. Entwicklung und Erprobung empirischer Verfahren, Stuttgart 2015.

in den Blick zu nehmen, um hierbei Gelingensbedingungen und Lernhürden zu entdecken.

Darüber hinaus ist es erforderlich, zwischen (religiöser) Kunst, (religiösem) Bild und (religiösem) Artefakt differenzierter zu unterscheiden, als dies im vorliegenden Beitrag unternommen wurde. Denn z.B. die einleitend vorgestellten Krippenfiguren stehen zwar thematisch im Zusammenhang zu den Fotografien von Michael Triegel oder Judith Samen. Sie können auch als Neuanordnungen und Transformationen von Weihnachtsdarstellungen gedeutet werden. Aber dennoch sind Triegels und Samens Arbeiten als Kunst, die gebastelten Krippenfiguren als Bastelei oder Kunsthandwerk zu betrachten. Was verbinden und was unterscheiden diese Kategorien? Inwiefern sind die Unterschiede bzw. Gemeinsamkeiten für religiöse Bildung und Praxis relevant? Eindeutige Grenzziehungen erscheinen kaum möglich. Nur angedeutet werden kann hier, dass diesbezüglich das Verständnis von ästhetischen Objekten, wie es Martin Seel entfaltet hat, weiterführend sein kann. Seel betrachtet die semantische und syntaktische Dichte, Gedrängtheit und Kompaktheit als konstitutiv für ästhetische Objekte.[50] Dicht sind Werke, wenn die einzelnen sinnbildenden Elemente nicht voneinander abgrenzbar sind. Vielmehr sind sie polysem und lassen sich semantisch nicht eindeutig auflösen. Gedrängtheit entsteht, wenn auf einer überschaubaren Fläche, in einem beschränkten Raum durch die spezifische Gestaltung ein hohes Maß an semantischer Fülle erzeugt wird. Als kompakt wiederum bezeichnet Seel Objekte, bei denen es auf eine besonders genaue, individuelle Ausführung ankommt. Ein Werk muss präzise so und nicht anders sein. Diese Merkmale sind nach Seel jedoch relativ. Sie können in Werken mehr oder weniger deutlich werden. Deshalb führt er den Begriff der »Minusform« als theoretischen Begriff ein, der keine Wertung im Sinne eines »besser« oder »schlechter« impliziert, sondern lediglich auf den Unterschied hinweisen will, dass spezifische Eigenschaften in einigen Werken deutlicher als in anderen hervortreten. So ist z.B. Triegels »Menschwerdung« dichter, gedrängter und kompakter als die gebastelten Krippenfiguren, die weder polysem noch ästhetisch besonders gezielt gestaltet sind. Sie stellen – mit Seel – eine »Minusform« im Vergleich zu Kunstwerken dar. Durch das Konstrukt der »Minusform« entzieht sich Seel dem Versuch, eine deutliche Unterscheidung von Kunst und Nicht-Kunst vorzunehmen. Vielmehr betont er die Gradualität künstlerischer Eigenschaften von ästhetischen Objekten und bietet ein begriffliches Instrumentarium, um diese Objekte differenziert beschreiben und wahrnehmen zu können. Eine solche Gradualität kann sowohl im Hinblick auf religiöse Bildungsprozesse als auch im Hinblick auf das Verständnis von Artefakten weiterführend sein.

50 Vgl. Seel, Martin: Ästhetik des Erscheinens, München/Wien 2000, S. 262ff.

Kunstbildanalyse und christliches Erbe in Forschung und Lehre

Ein Erfahrungsbericht aus einem französischen germanistischen Blickwinkel

Sylvie Le Grand

Dass ein wissenschaftlicher Beitrag den Zweck verfolgt, innezuhalten und verschiedene Facetten des eigenen forschungsmäßigen Standpunktes zu erschließen und zu verorten, ist ziemlich ungewöhnlich. Doch weist diese Herangehensweise eine gewisse Ähnlichkeit mit der in Frankreich im Habilitationsprozess gängigen Übung des »Document de Synthèse« auf, d.h. mit dem akademisch als am wichtigsten betrachteten Herzstück der Habilitierung, das meist nicht zur Veröffentlichung bestimmt ist.[1] Diese Aufgabe erweist sich hier als umso schwieriger, als das Thema Kunstbildanalyse und christliches Erbe im Grunde genommen Nebenpfade[2] der eigenen Forschung darstellt und zugleich Aspekte der Lehre betrifft, die beide

1 Eine Ausnahme bildet das höchst interessante Buch vom französischen Religionshistoriker: Cuchet, Guillaume: Faire de l'histoire religieuse dans une société sortie de la religion, Paris 2013. Gelegentlich greife ich auf Ausführungen meines eigenen »Document de Synthèse« zurück: Le Grand, Sylvie: Habilitation à diriger des recherches (décembre 2016): Titre du dossier »Religion, Etat et société dans l'Allemagne contemporaine«, travail inédit consacré à »Ernst-Wolfgang Böckenförde, médiateur entre catholicisme et social-démocratie« (à paraître aux éditions du Cerf Patrimoines en 2023), document de synthèse intitulé »Politique, culture et religion: du protestantisme en RDA au catholicisme en RFA«. Garante de l'HDR: Françoise Knopper, Université de Toulouse-Jean Jaurès.

2 Seit September 1999 bin ich Dozentin für Deutsche Landeskunde an der Universität Paris Nanterre, seit Dezember 2016 habilitierte Dozentin (maître de conférences HDR). 1996 habe ich über die politische Rolle der evangelischen Kirchen in der DDR promoviert. Untersucht wurde u.a. von einem lebensgeschichtlichen bzw. oral history Standpunkt aus die Entstehung und Entwicklung verschiedenartiger sozialkritischer Gruppen unter deren Dach. Ende 2016 habe ich mich über das theologisch-politische Werk des katholischen Juristen und ehemaligen Bundesverfassungsrichters Ernst-Wolfgang Böckenförde habilitiert. Es ging um sein konkretes Anliegen einer Vermittlung zwischen Katholizismus und Sozialdemokratie. Meine Sozialisation im Katholizismus bretonischer Prägung sei der intellektuellen Redlichkeit halber genannt.

jeweils zumeist parallel verlaufen und sich nur punktuell berühren. Der vorliegende Beitrag möchte sich den damit verbundenen Herausforderungen stellen, indem er verschiedene Aspekte eines programmatischen Rückblicks und Ausblicks reflektiert und vertieft. Auf diese Weise soll das Spannungsfeld zwischen Erinnern und Anordnen möglichst fruchtbar gemacht werden – und zwar in einem doppelten Sinne: zum einen dient die vertiefende eigene Erinnerung der Anordnung eines forschungsmäßigen Programms, zum anderen werden inhaltlich auf dieser Grundlage manche besonders relevante, vielschichtige Begriffe hervorgehoben und miteinander konfrontiert, die zu den Themenkomplexen Erinnerung und Anordnung gehören. Besonders ergiebig scheint in diesem Zusammenhang eine historische und semantische (womöglich mehrsprachige, vergleichende) Reflexion zum Wortschatz der Weitergabe (Erbe, Tradition usw.) zu sein, sowie in Bezug auf Bilder und auf Kunstbildanalyse das Motiv des Anordnens (Umgang mit Bildaufbau, mit Bildvorlagen) bei möglicher Kreuzung beider Motive (künstlerischer Umgang mit visuellem Erbe).

In einem ersten Teil skizziere ich den wissenschaftlichen und nationalspezifischen Hintergrund meiner eigenen Forschungslaufbahn. Anschließend reflektiere ich in einem Rückblick auf Lehre und Forschung die eigene Erfahrung mit Kunstbildern und christlichem Erbe. In einem dritten und letzten Schritt verbinde ich vor dem Hintergrund aktueller gesellschaftlicher und historiographischer Entwicklungen den (programmatischen) Ausblick auf einzelne Forschungsprojekte mit einem konkreten Leseprogramm. Bei jedem Schritt erweist sich der Gestus des Abstandhaltens – durch den Vergleich kultureller Denkmuster sowie durch das Kreuzen verschiedener Forschungsansätze – als potenziell bereichernd.

Meine Herangehensweise verorte ich im Zusammenhang der mehrschichtigen etymologischen Bedeutung der Begriffe Methode und Theorie. Ein Nach-Weg (meth-odos) wird hier sehenden Sehens (Theorie) lustvoll eingeschlagen. Das altgriechische Wort μέθοδος, *méthodos* (»poursuite ou recherche d'une voie«/»Nachzeichnung eines Weges«) setzt sich aus μετά, *metá* (»après, qui suit«/»was nach oder hinter etwas kommt«) und aus ὁδός, *hodós* (»Weg, Straße«/»chemin, voie«) zusammen.[3] Wie die deutsche Übersetzung andeutet, enthält der Terminus eine Dimension der Nachträglichkeit, die dem hier unternommenen Versuch genau entspricht: Im vorliegenden Beitrag geht es darum, bereits eingeschlagene Wege nachzuzeichnen sowie die Werkzeuge zu benennen, die hilfreich waren, um diese Forschungsgemengelage zu ordnen. Diese Art der Ordnung bzw. Anordnung stellt im Übrigen eine andere, gängigere Bedeutung des Begriffs Methode dar.

Darüber hinaus wirkt die Erinnerung an die Etymologie des Begriffs »Theorie« inspirierend: Bei den Altgriechen bezeichnet dieses Wort die Stelle, von der aus je-

3 Spindler, Wolfgang: »Humanistisches Appeasement?«. Hans Barions Kritik an der Staats- und Soziallehre des Zweiten Vatikanischen Konzils, Berlin 2011, S. 35.

mand ein Schauspiel betrachtet, d.h. die Stelle, die die eigene Perspektive auf den angeschauten Gegenstand bestimmt. Das Wort ist aus zwei Verbwurzeln »sehen« und »anschauen« gebildet und unterstreicht besonders nachdrücklich die reflexive Dimension dieser Tätigkeit: zusehen, wie man sieht; sich beim Betrachten anschauen. Der Begriff Theorie umkreist also das Nachdenken des betrachtenden Einzelnen. Eine Bedeutung, die hier in Bezug auf Kunstbildanalyse einen weitertragenden Sinn aufweist.[4]

1. Fachwissenschaftlicher und »nationalspezifischer« Hintergrund: Eine doppelte Prägung

Von welcher Warte, welchem Standpunkt aus schreibe ich?

Als französische Germanistin, die sich primär mit religionsgeschichtlichen Themen in Deutschland befasst, ist die doppelte Prägung durch zwei Traditionen zu nennen: Es handelt sich um die französische Laïcité einerseits sowie um die übergreifende, kulturgeschichtlich orientierte Germanistik französischen Zuschnitts andererseits. Beide Traditionen wirken sich auf meine Forschung und Lehre stark aus.

1.1 Der pluri- bzw. interdisziplinäre Ansatz der französischen Germanistik spätestens seit Robert Minder (1902–1980)

Die Deutschlandstudien werden in Frankreich entschieden pluri- oder gar interdisziplinär betrieben. Die traditionellen Zweige, Literatur-, Sprachwissenschaft und »Zivilisation« werden sehr breit und als gleichwertig verstanden. Die Gleichbehandlung der sogenannten »Zivilisation« hat sich institutionell erst relativ spät, in den 1980er Jahren, durchgesetzt, obwohl diese interdisziplinäre Öffnung von den großen Vorreitern des Fachs, Charles Andler (1866–1933)[5], Robert Minder

4 Diese erhellenden Unterscheidungen entlehne ich: Jouanjan, Olivier: Une histoire de la pensée juridique en Allemagne, 1800–1918. Idéalisme et conceptualisme chez les juristes allemands du XIXe siècle, Paris 2005, S. 5–6.

5 Andler war 1905 der Autor eines Schulhandbuchs mit dem Titel »Das moderne Deutschland in kulturhistorischen Darstellungen« und zwischen 1926 und 1933 Inhaber des Lehrstuhls Langue et littérature allemande am Collège de France. Er gilt als Mitbegründer der Études germaniques in Frankreich im Zuge des Deutsch-Französischen Krieges 1870/71 und nach 1904. Zu seinen Schülern zählen unter anderem Jean Giraudoux, Félix Bertaux, Geneviève Bianquis, Maurice Cahen, Albert Thomas, Ernest Tonnelat, Edmond Vermeil oder auch Jean Fourquet. Weiterführende Literatur: Espagne, Michel/Werner, Michael: Contribution à l'histoire des disciplines littéraires en France et en Allemagne au XIXe siècle, Paris 1990; Décultot, Elisabeth: »Germanistik (études allemandes) en France«, in: Décultot, Elisabeth/Espagne, Michel/Le Rider, Jacques (Hg.): Dictionnaire du monde germanique, Paris 2007, S. 401–404.

(1902–1980)[6] und Pierre Bertaux (1907–1986) schon einige Jahrzehnte früher eingeleitet worden war. Inzwischen hat sich diese Öffnung international verbreitet, wovon die 20. Tagung der Internationalen Vereinigung für Germanistik vom 26.8. bis zum 3.9.2005 in Paris zeugte. So wird nun »Zivilisation« bei einer gewissen Dominanz der Geschichte bzw. der Kulturgeschichte[7] oder der Sozialgeschichte des Politischen als ein Sammelbecken für vielfältige methodische Ansätze verstanden, worin auch Ideengeschichte, Philosophie und alle Sozial- oder Humanwissenschaften Eingang finden. Auch werden die verschiedenen Ansätze gern miteinander in Beziehung gesetzt. Diese Kreuzung von Methoden und Kulturen gehört in gewissem Sinne zur sogenannten DNA des Faches, so dass das Vergleichen und Konfrontieren von Sprachen und Kulturen sowie das Transferdenken als selbstverständlich gelten. Als gemeinsamer Nenner dieser multiplen Ansätze fungiert ein geschärftes Bewusstsein für die philologische Dimension der Phänomene, das zugleich Mittelpunkt und Rückgrat dieses interdisziplinären Faches ist. Texte, Begriffe, Terminologie, narrative und sonstige sprachliche Entwicklungen werden entweder zentral oder peripher, aber stets sorgfältig unter die Lupe genommen.[8]

Vor diesem pluri- und interdisziplinären Hintergrund der französischen Germanistik habe ich einige methodische Ansätze besonders bevorzugt – neben oral history und Diskursanalyse vor allem ein aus dem Umfeld der Begriffsgeschichte schöpfendes, breites Instrumentarium.[9]

---

6 Siehe unter anderem die aufschlussreiche Rezension: Valentin, Jean-Marie: »La germanistique et l'histoire culturelle selon Robert Minder. Un point de vue allemand«, in: Études germaniques 66 (2011), S. 749–756.

7 Sirinelli, Jean-Francois/Rioux, Jean-Pierre: Pour une histoire culturelle, Paris 1997. Daniel, Ute: Kompendium Kulturgeschichte: Theorien, Praxis, Schlüsselwörter, Frankfurt a.M. 2001; Hoock-Demarle, Marie-Claire: Histoire culturelle/Kulturgeschichte: une mise en miroir, in: Allemagne d'aujourd'hui 211 (2015), S. 121–129.

8 Lüsebrink, Hans-Jürgen/Vaillant, Jérôme (Hg.): Civilisation allemande. Landes-Kulturwissenschaft Frankreichs. Bilan et perspectives dans l'enseignement et la recherche. Bilanz und Perspektiven in Lehre und Forschung, Villeneuve d'Ascq 2013. Folgende Beiträge sind besonders heranzuziehen: Martens, Stephan: Décloisonnement académique et études européennes. Vers une dimension renouvelée de l'enseignement et de la recherche en civilisation allemande contemporaine; Cahn, Jean-Paul: Civilisation allemande et civilisation française; Pfeil, Ulrich: Deutsche Zeitgeschichte und civilisation allemande. Möglichkeiten und Grenzen eines regard croisé; Gouazé, Serge L.: Quelle civilisation allemande pour quels étudiants?; Knopper, Françoise: Passerelles entre histoire des idées, histoire et civilisation; Lanoë, Elise: Problèmes méthodologiques de l'interdisciplinarité dans la recherche en civilisation allemande, S. 39–50.95-102.103-124.181-192.241-252.253-264.

9 Für eine kreative und perspektivische Weiterführung des Koselleckschen Ansatzes siehe u.a.: Bödecker, Hans Erich (Hg.): Begriffsgeschichte, Diskursgeschichte, Metapherngeschichte, Göttingen 2002; Bödeker, Hans Erich, Ausprägungen der historischen Semantik in den historischen Kulturwissenschaften, in: ibid., S. 7–27 et Id., Reflexionen über Begriffsgeschichte als Methode, in: ibid., S. 73–122 und Guilhaumou, Jacques: L'histoire linguistique des usages con-

1.2 Die französische Laïcité und ihre Auswirkungen auf den Umgang mit Religion in der Schule oder im öffentlichen Raum

Dieser sprach- bzw. begriffsorientierte und kulturgeschichtliche Ansatz erscheint als besonders ergiebig in Bezug auf das Thema Laïcité und Religion, das auf den französischen Kontext bezogen die zweite Prägung darstellt, die ich betonen möchte. Verschiedenes ist hier sowohl forschungsmäßig als auch gesellschaftlich oder politisch festzuhalten. Der Umgang mit Laïcité und Religion in Frankreich und Deutschland ist besonders komplex und ziemlich unterschiedlich, so dass ein Vergleich zwischen beiden Traditionen ergiebig ist. Oft sind die Sichtweisen sowohl in der Innen- als auch in der Außenperspektive nicht frei von Klischees, Schreckgespenstern, Verkürzungen und Missverständnissen. Daher ist eine Herangehensweise, die sich mit unausgesprochenen Dimensionen, Tabus oder toten Winkeln der Reflexion beschäftigt, besonders vielversprechend. Auch ist dieses Thema in Frankreich sowohl in der Gesellschaft als auch in der Wissenschaft stark polarisiert. In der Laïcité-Forschung unterscheidet man zwischen den Exklusivisten und den Inklusivisten. Erstere betrachten den Laïcité-Begriff und die damit verbundene Wirklichkeit als eine französische Ausnahme, während letztere für die Vergleichbarkeit der Modelle plädieren und davon ausgehen, dass die Wirklichkeit der Laïcité auf mindestens vier vergleichbare Kriterien zurückgeführt werden kann: Neben dem zentralen Kriterium einer wechselseitigen Neutralität von Politik und Religion sind die Einhaltung der Religionsfreiheit in all ihren Facetten (als kollektive, individuelle, positive oder negative Freiheit), die politische Trennung von staatlichen und kirchlichen Institutionen sowie der den Religionen gewährte juristische Status und die konkrete Umsetzung der negativen Religionsfreiheit (d.h. des Rechts, keinen religiösen Glauben zu haben) zu nennen.[10] Ich bevorzuge die inklusive Verortung und stütze mich dabei unter anderem auf die umfangreichen

---

ceptuels à l'épreuve des événements linguistiques, in: ibid., S. 123–158; Hölscher, Lucian (Hg.): Baupläne der sichtbaren Kirche. Sprachliche Konzepte religiöser Vergemeinschaftung in Europa, Göttingen 2007 sowie Hölscher, Lucian: Einleitung, ibid., S. 7–11. Und Hölscher, Lucian: Konfessionspolitik in Deutschland zwischen Glaubensstreit und Koexistenz, ibid., S. 12–52; siehe auch Damberg, Wilhelm/Bösch, Frank: Soziale Strukturen und Semantiken des Religiösen im Wandel. Transformationen in der Bundesrepublik Deutschland 1949–1989, Essen 2011. Damberg, Wilhelm: Einleitung, in: W. Damberg/F. Bösch: Soziale Strukturen, S. 9–35; Hölscher, Lucian: Die Säkularisierung der Kirchen. Sprachliche Transformationsprozesse in den langen 1960er Jahren, in: W. Damberg/F. Bösch: Soziale Strukturen, S. 203–214. In Frankreich fand zwischen 2004 und 2012 ein spannendes Forschungsseminar statt, das in diesem Umfeld der historischen Semantik zu verorten ist. Bilanz darüber wird u.a. von Michael Werner gezogen in: http://ifha.revues.org/370 (Zugriff 31.03.2022).

10 Le Grand, Sylvie (Hg.): La laïcité en question. Religion, État et société en France et en Allemagne du XVIIIe siècle à nos jours, Villeneuve d'Ascq 2008, S. 9–10.

Studien von Philippe Portier und Jean-Paul Willaime.[11] Auch die Forschung etlicher Historiker oder Soziologen wäre hier ausführlicher zu nennen.[12] Ich begnüge mich stattdessen mit zwei Beispielen, die die Subtilität und Komplexität der begrifflichen Unterscheidungen in diesem Bereich hervorheben. So machte etwa Emile Poulat darauf aufmerksam, dass in dem für Frankreich so grundsätzlichen Gesetz »zur Trennung von Staat und Kirchen« vom 9. Dezember 1905 der Begriff Trennung, der in Frankreich zum Omen geworden ist, im Gesetz selbst außer im Titel gar nicht vorkommt.[13] So betonte jüngst Patrick Weil in seinem Rückblick auf dieses Gesetz,[14] dass der öffentliche Raum mal staatlich mal gesellschaftlich bzw. bürgerschaftlich ist (»espace public étatique« versus »espace public civique«[15]) und dass der Schutz der ohne Druck und überall – auch in privaten oder in Kulträumen – erfolgenden Ausübung der Gewissensfreiheit Zweck dieses Gesetzes gewesen sei.[16] Geldstrafe oder gar Gefängnis sei im Artikel 31 desselben Gesetzes für jedweden in diesem Sinne unerlaubt ausgeübten Druck vorgesehen.[17]

Hier sei noch auf zwei Aspekte hingewiesen, die für einen vergleichenden Forschungskontext wichtig sind: Im Bereich der Terminologie ist der bei französischsprachigen Historikern übliche und unterscheidende Gebrauch von Laïcisation und Sécularisation angesichts der ambivalenten Bedeutung des Dehnwortes Säkularisation/Säkularisierung hilfreich. So steht im Französischen Sécularisation für jenen Prozess der Entfernung von Religion und Kirchen, der sich auf der Ebene der Wertvorstellungen, Bräuche und Mentalitäten vollzieht, während die Laïcisation auf den entsprechenden Prozess im politischen bzw. im öffentlichen, staatlichen oder juristischen Bereich beschränkt ist. Historiographisch zu berücksichtigen ist außerdem die langjährige unterschiedliche wissenschaftliche Verortung der Kirchengeschichte einerseits sowie der »histoire religieuse« andererseits: Laut Kurt Nowak sind viele Hürden, die in Deutschland auf dem Weg zu einer thematischen Erneuerung der Kirchengeschichte bestanden, inzwischen im Sinne einer Wechselwirkung mit Sozial-, Frömmigkeits- oder Alltagsgeschichte z.T. überwun-

11 Siehe u.a. Portier, Philippe: L'État et les religions en France. Une sociologie historique de la laïcité, Rennes 2016; Portier, Philippe/Willaime, Jean-Paul: La religion dans la France contemporaine. Entre sécularisation et recomposition, Paris 2021.

12 Siehe u.a. die Werke von Jean Beaubérot, Emile Poulat, Jacqueline Lalouette, um hier nur wenige prominente Forscher zu nennen.

13 Poulat, Emile: Scruter la loi de 1905. La République française et la Religion, Paris 2010.

14 Dieses essayartige anregende Buch ist unter dem dauerhaften Eindruck des grauenvollen Attentats auf den französischen Geschichtslehrer Samuel Paty in Conflans-Sainte-Honorine am 16.10.2020 entstanden: Weil, Patrick: De la laïcité en France, Paris 2021.

15 P. Weil: laïcité, S. 45.72f.

16 P. Weil: laïcité, S. 21–30.119.

17 P. Weil: laïcité, S. 121.

den,[18] was einer Konvergenz mit der Histoire religieuse französischer Prägung gleichkommen mag.[19] Doch sei laut Guillaume Cuchet das diesbezügliche historiographische Feld in Frankreich aktuell im Umbruch und (umgekehrt also) eher in einen Marginalisierungsprozess einbezogen,[20] der als mögliche Widerspiegelung der gesellschaftlichen Entwicklung, sprich der »Exkulturation« des Katholizismus[21] bzw. des Christentums aus der französischen Gesellschaft zu verstehen sein mag. Was auf dem Spiel steht, sind möglicherweise damit verbundene anthropologische Verwerfungen, Verlagerungen und Umschichtungsprozesse.

Schließlich sind einige Aspekte der religiösen und religionspolitischen Situation in Frankreich anzusprechen, die sich ebenfalls auf Lehre und Forschung auswirken. Während die Laïcité in Frankreich im Laufe des 20. Jahrhunderts zu einem konsensfähigen Grundsatz des gesellschaftlichen Zusammenlebens sowie zu einem Teil des französischen Selbstverständnisses wurde, sind neuerdings aufgrund verschiedener Entwicklungen (wie etwa einer mangelnden Kenntnis und Vertrautheit der Medien mit den subtilen Dimensionen der Laïcité [als Begriff *und* als Phänomen] sowie durch vereinfachte Darstellungen derselben und wegen einer zunehmenden religions- und Laïcité-bezogenen Ignoranz in der Gesellschaft) die Missverständnisse und Verkrampfungen in Bezug auf die tatsächliche Bedeutung und die angemessene Handhabung der Laïcité im Schulbereich gewachsen. Sie haben zunehmend Berührungsängste[22] sowie ein tiefes Unbehagen sowohl in Bezug auf die Laï-

---

18 Nowak, Kurt: Allgemeine Zeitgeschichte und Kirchliche Zeitgeschichte. Überlegungen zur Integration historiographischer Teilmilieus, in: Ders.: Kirchliche Zeitgeschichte interdisziplinär. Beiträge 1984–2001, Stuttgart 2002, S. 445–463. Dieser Text wurde schon publiziert in: Doering-Manteuffel, Anselm/Nowak, Kurt (Hg.): Kirchliche Zeitgeschichte. Urteilsbildung und Methoden, Stuttgart u.a. 1996, S. 60–78.

19 Tatsächlich zeigt Guillaume Cuchet, inwiefern die Histoire religieuse in Frankreich eine treibende Kraft der historiographischen Erneuerung im 20. Jahrhundert war: So hat die Mentalitätsgeschichte von der Dekonstruktion des traditionellen religiösen Felds gezehrt, die selbst mit einer Renaissance der Histoire religieuse und einer Rekatholisierung der intellektuellen Elite und der akademischen Milieus zwischen 1930 und 1960 verbunden war. Cuchet, Guillaume: Faire de l'histoire religieuse dans une société sortie de la religion, Paris 2013, insbesondere S. 13–18.

20 Ibid., S. 35.

21 Hervieu-Léger, Danièle: Catholicisme, la fin d'un monde, Paris 2003.

22 Diese Berührungsängste haben teils konjunkturelle Gründe, teils tiefe Wurzeln. So weist Jerôme Grondeux auf den »Sieg« des Positivisten Jules Ferry über den Spiritualisten Ferdinand Buisson: da wurde in der Schule nicht mehr vom religiösen Gefühl geredet. Der Umgang mit dem Religiösen überhaupt ruft ein Unbehagen hervor. Glaubensinhalte ansprechen wird mit Katechisieren gleichgesetzt. Grondeux, Jérôme: La place des faits religieux dans les programmes d'histoire en France. Mise en perspective et situation actuelle, in: Avon, Dominique/Saint-Martin, Isabelle/Tolan, John (Hg.): Faits religieux et manuels d'histoire. Contenus – institutions – pratiques. Approches comparées à l'échelle internationale, Nancy 2018, S. 29–37.

cité als auch in Bezug auf die Religion selbst oder auf das religiöse Erbe allgemein nach sich gezogen. Ein manchmal recht schematischer Umgang mit postkolonialem Denken[23] und die durch die Terroranschläge verursachten Traumata haben ihr Übriges getan. Auch hat im Schulbereich die offizielle von der *Education nationale* verordnete, inflationäre Heraufbeschwörung der Laïcité als eines Werts – obwohl Laïcité in erster Linie ein juristischer Grundsatz ist – zu diesem Gefühl des Unbehagens beigetragen (und also zum Gegenteil von dem geführt, was ursprünglich beabsichtigt wurde).

Diese wachsende Ignoranz in Bezug auf eine minimale religionsgeschichtliche Bildung sowie die zunehmenden Berührungsängste im Raum der Schule aufgrund dieser Missverständnisse in Bezug auf Religion UND auf den Begriff der Laïcité wirken sich insofern auf die Lehre an der Universität aus, als der kulturgeschichtliche Nachholbedarf und Bildungshunger groß ist, in eben dem Maße wie das Tabu und die Verkrampfungen sich verhärtet haben. Auch ruft die Laïcité das Staunen und allerlei Fragen der ausländischen Studierenden hervor. An der Universität sind aber die genannten Berührungsängste nicht oder viel weniger zu spüren und der geistige Austausch unter Erwachsenen findet auf Augenhöhe statt.

2. Kunstbild und christliches Erbe

Was ist vor diesem Hintergrund meine Erfahrung im Hinblick auf Kunstbild und christliches Erbe?

Seit über zehn Jahren veranstalte ich mit einem vielfältigen Publikum und zu verschiedenen Perioden oder Themenkreisen der Kunstgeschichte Seminare zur Geschichte der Malerei im deutschsprachigen Raum. Teilnehmende sind Germa-

23 In der Einleitung eines Sammelbandes über das Unterrichten von »mit Religion verbundenen Tatsachen« notiert der Herausgeber, dass an der französischen Schule ein diffuses Schuldgefühl gegenüber der Vergangenheit (15.–20. Jahrhundert) an der Programmorientierung zu spüren ist, in der der Begriff Nation tendenziell vermieden wird. Dabei stehen, so der Autor, zwei Lager gegenüber, die beide Geschichte und Erinnerung verwechseln. Sie denken, sie würden für die Reden und die Handlungen der Vergangenheit haften, während sie doch nur dafür haften, auf welche Weise jetzt von denselben erzählt wird. Avon, Dominique: Introduction, in: Avon, Dominique/Saint-Martin, Isabelle/Tolan, John (Hg.): Faits religieux et manuels d'histoire. Contenus – institutions – pratiques. Approches comparées à l'échelle internationale, Nancy 2018, S. 7–26.

nistik-Studierende aus dem zweiten Studienjahr[24] sowie im Master,[25] aber auch Deutsch-Lehrkräfte aus dem Sekundarbereich im Rahmen von Fortbildungskursen.[26]

Die Bildanalyse steht aus einem sprachlichen und pädagogischen Grund im Mittelpunkt dieser Seminare. Sie eignet sich prächtig zur Interaktion zwischen den Teilnehmenden. Wichtig ist hierbei das, was man sieht und weniger das, was man fühlt. Wenn ein solcher Aspekt angesprochen wird, wird es selbstverständlich nicht »zensiert«. In den verschiedenen Etappen der Bildanalyse wird er als letzter möglicher Aspekt (in Form der Wirkung auf die Betrachtenden) eventuell angesprochen. Die diesen Bildanalysen zugrundeliegende Methode ist die ikonographische Methode, so wie sie von Erwin Panofsky (1892–1968) definiert wurde.[27] Die drei Stufen, die er herausgearbeitet hat, die vorikonographische Beschreibung, die ikonographische Analyse im Sinne der Einbettung eines Objekts in den kunstgeschichtlichen Kontext und die ikonologische Analyse, sind in einem einfachen Dreischritt (beschreiben, den Kontext heranziehen und interpretieren) zur elementaren Grundmethode und zum Allgemeingut im Umgang mit dem Bild[28] überhaupt geworden. Dieser Dreischritt liegt den Bildanalysen der Kunstkataloge oder den Werkkurzvorstellungen auf den Webseiten der Museen zumeist zugrunde, ohne dass die Erinnerung an Panofsky explizit wachgerufen wird. Eine solche Methode hat im Unterricht den Vorteil, dass sie einen festen Rahmen anbietet, vor dessen Hintergrund die Diskussion sich frei entfalten kann. Dass die Interpretation sich nicht beliebig oder völlig aus der Luft gegriffen bewegt, ist für manche Studierende eine notwendige Schranke und wichtige Erkenntnis. Dass ein Kunstbild nicht primär von der trivialen Gegenwart aus betrachtet oder als Projektionsfläche gegenwärtiger und höchst subjektiver Wunschvorstellungen (miss-)verstanden werden sollte, zeigt implizit, in-

24 Es wurde zunächst »die Malerei im deutschsprachigen Raum vom späten Mittelalter bis zur Klassischen Moderne« behandelt, anschließend »die Malerei im deutschsprachigen Raum vom Impressionismus bis heute« und neuerdings »die Malerei in der DDR«.

25 So wurde zunächst ein »Überblick über die Geschichte der Malerei im deutschsprachigen Raum von den Anfängen bis heute« vermittelt und neuerdings »die Landschaftsmalerei im deutschsprachigen Raum« behandelt.

26 Die Themen lauteten u.a.: »aborder la peinture allemande en cours d'allemand« 3 Stunden 2010/11; »la peinture dans l'espace germanophone« 6 Stunden 2011/12; »Deutsche Malerei und Geschichte« 12 Stunden 2012/13, 2013/14, 2015/16, 2017/18; »Mythen und Helden in der deutschen Malerei« 12 Stunden 2015/16 und 2016/17; »Deutsche Landschaftsmalerei« 12 Stunden 2018/19.

27 Panosky, Erwin: Essais d'iconologie. Thèmes humanistes dans l'art de la Renaissance (Studies in iconology, 1939*)*, Paris 1967.

28 In seinem kleinen Standardwerk notiert Laurent Gervereau, dass heutzutage eine allgemeine hybride Anwendung der Methoden festzustellen ist (Gervereau, Laurent: *Voir, comprendre, analyser les images*, Paris 2020, S. 33.35-85 »l'hybridation générale des méthodes«; »grille d'analyse en trois temps, décrire, étudier le contexte et interpréter«).

wiefern die Konfrontation mit einem Wissen und die Verfolgung einer bestimmten Lesart des Bildes bereichernd ist.

In diesem Zusammenhang ist zuweilen beobachtet worden, wie groß das Interesse an religiösen Motiven in der Malerei ist, und präziser, wie besonders groß das Interesse an christlichen ikonographischen Motiven in der Kunst bei Studierenden mit muslimischem oder säkularem Hintergrund ist. Da bewahrheitet sich die Idee, dass Bilder und Kunst sich prächtig zum Dialog über kulturgeschichtliche Religionstraditionen eignen[29] oder überhaupt zum Einstieg in die jeweiligen symbolischen Denktraditionen. Ihr diesbezügliches Potenzial erscheint als besonders hoch. Aus diesen Lehrerfahrungen ergeben sich Forschungsfragen zum Wirkungspotenzial des Bildes bzw. des Kunstbildes, zum Schönheitsbegriff, zu den Voraussetzungen des Sehens und der Kontemplation. Es sind Aspekte, die in einem programmatischen Forschungsausblick zu vertiefen und am besten im Rahmen interdisziplinärer Tagungen zu behandeln sind.

Diese vielseitige Erfahrung in der Lehre bildete für mich eine Art Vorstufe zu verschiedenen Forschungsprojekten oder entwickelte sich manchmal einfach parallel dazu. In Aufsätzen und einer Tagung behandelte ich einerseits die Frage des Umgangs mit dem materiellen und immateriellen christlichen Kulturerbe in der DDR, andererseits die Wechselwirkung zwischen Kunst und Religion, Kunst und Kirchen in Deutschland nach 1945: Zum einen wurden Beispiele aus dem Bereich des Kirchenbaus in seiner gegenkulturellen Dimension[30] untersucht, zum anderen auch Aspekte der Denkmalpflege an sich und im Zusammenhang mit dem Kirchenkunstverlag in seinem kritischen Potenzial[31] in der DDR analysiert. In diesen Aufsätzen wurden gleichzeitig die Begriffe Opposition und Gegenkultur auf einer neuen Grundlage untersucht und sozusagen gegen den Strich gebürstet, indem entgegen der traditionellen Historiographie zum Thema materielle Gegenstände im Mittelpunkt der Studie standen, statt Verhaltensweisen oder Aktionen.

Schließlich wurde der Bibelverlag im Zusammenhang mit der Zensur in der DDR als ein Bereich betrachtet, in dem sich eine Faszination der staatlichen

29 Siehe dazu verschiedene Aufsätze von Isabelle Saint-Martin und u.a.: Saint-Martin, Isabelle: Le patrimoine artistique dans l'enseignement des faits religieux, in: Lalouette, Jacqueline u.a. (Hg.): Les religions à l'école. Europe et Amérique du Nord XIXe-XXIe siècles, Paris 2011, S. 173–185.

30 Le Grand, Sylvie: Religion als Gegenkultur in der DDR? Eine Untersuchung des Umgangs mit Kirchenbau in der DDR am Beispiel Eisenhüttenstadt, in: Revue d'Allemagne, 2 (2013), S. 457–470.

31 Le Grand, Sylvie: Le patrimoine culturel chrétien en RDA. un potentiel critique?, in: Camarade, Hélène/Goepper, Sibylle (Hg.): Résistance, dissidence et opposition en RDA 1949–1990, Villeneuve d'Ascq 2016, S. 213–225.

Behörden für das kulturelle Erbe des Christentums ausdrückte – ein gewissermaßen paradoxes Phänomen.[32] Im Rahmen der Konzeption und Organisation einer Tagung über Kunst und Religion in Deutschland nach 1945[33] entfaltete sich ein weiteres Feld, das ich in meinen künftigen Forschungen intensiver erschließen möchte. Die Tagung setzte sich zum Ziel, die Wechselwirkung zwischen Kunst und christlicher Religion, Kunst und Kirche nach 1945 in Deutschland zu untersuchen. Dabei wurde auf die Laufbahn von Kunstschaffenden eingegangen, Werkanalysen betrieben und der Rückgriff auf christliche Motive oder Bildformate im Werk deutscher bzw. vornehmlich ostdeutscher Künstler in seiner vielschichtigen Bedeutung analysiert. Vor diesem Hintergrund wurde auch versucht, sowohl die Entwicklung eines Phänomens in Raum und Zeit, die näheren Einflüsse und künstlerischen bzw. kunstgeschichtlichen Zuordnungen, als auch die Rolle von Aufträgen, Mäzenatentum, Kunstförderung und die Frage nach der Rezeption dieser Kunstformen anzusprechen.

3. Konsequenzen

Welche Schwerpunkte, Grundbegriffe oder Erkenntnisse können aus diesen Erfahrungen und ersten Forschungsschritten herausgeschält werden, die sich für weitere Perspektiven eignen?

Als brisant und wichtig erweist sich in der Schule, in der Gesellschaft und in der Wissenschaft ein geschärftes Bewusstsein für die subtilen Unterscheidungsebenen zwischen Geschichte und Erinnerung. In Bezug auf Religion kann man sich produktiv auf das grundlegende Buch der Religionssoziologin Danièle Hervieu-Léger *La religion pour mémoire*[34] zurückbesinnen, sowie das Potenzial des an Etienne François und Hagen Schulze angelehnten und auf das Christentum angewandten Ansatzes der Erinnerungsorte[35] erschließen. Auch ist in diesem breiten Zusammenhang das dazugehörige Umfeld des Begriffs Erbe samt seinen verschiedenen französischen und deutschen Entsprechungen (héritage, patrimoine, Tradition bzw. Überlieferung) vielschichtig, historisch komplex und hochaktuell. Über die

32 Le Grand, Sylvie: Bibeledition in der DDR. Positionen zum protestantischen Erbe, in: Röseberg, Dorothee/Walter, Monika (Hg.): Die DDR als kulturhistorisches Phänomen zwischen Tradition und Moderne, Berlin 2020, S. 185–200.

33 Die Tagung »Art et religion en Allemagne après 1945« fand am 11.–12.4.2013 statt. Der Tagungsband erschien in Form eines gleichnamigen Zeitschriftdossiers: Le Grand, Sylvie/Mortier, Jean (Hg.): Art et religion en Allemagne après 1945, in: Allemagne d'aujourd'hui 209 (2014), S. 63–195.

34 Hervieu-Léger, Danièle: La religion pour mémoire, Paris 1993.

35 Siehe François, Etienne: Kirchen, in: Markschies, Christoph/Wolf, Hubert/Schüler, Barbara (Hg.): Erinnerungsorte des Christentums, München 2010.

spannende Dialektik hinaus, die dem in der DDR gebräuchlichen Begriffspaar Erbe versus Tradition[36] innewohnte und in dem DDR-Kontext zu berücksichtigen ist, sind in einer solchen weit angelegten Reflexion über verschiedene europäische Kontexte und Zeiten unterschiedliche Sinnebenen in Betracht zu ziehen, die in Frankreich etwa einschlägig sind. Zu klären wäre u.a., was der Ausdruck »tournant patrimonial« (oder »perspective patrimoniale«) implizit meint. Eine Verbindung mit einer möglichen kulturellen Identität scheint ab und zu mitzuschwingen. Einige Beobachter des Phänomens warnen vor einer Verwechselung zwischen »patrimoine« und »racines« (Wurzeln) im Raum der Schule. Auch sind die verschiedenen Werke der Kulturhistorikerin Françoise Choay[37] mit einzubeziehen, die den wachsenden Gebrauch des Terminus patrimoine einer radikalen Kritik unterzog und auch gelegentlich zwischen verschiedenen europäischen Ansätzen im Umgang mit Denkmälern und materiellem kulturellem Erbe Vergleiche unternahm. Nicht zuletzt ist an die in Frankreich vorhandene, besondere Sensibilität und politische Empfindlichkeit für den andernorts vollkommen harmlos anmutenden Begriff »héritage religieux«/»héritage chrétien« zu erinnern. Dass aber über diese politische Sprengkraft hinaus die konkrete Situation im Umgang mit dem religiösen, kulturellen Erbe unter anthropologischen Gesichtspunkten zu untersuchen ist, hat Guillaume Cuchet angedeutet. Anhand verschiedener Studien möchte ich mich diesen Fragenstellungen annähern: Zum einen ist der Stellenwert des Kunstbildes in der religionspädagogischen DDR-Zeitschrift *Die Christenlehre* zu analysieren, zum anderen und womöglich vergleichend der Stellenwert des Kunstbildes in der katholischen Zeitschrift *Hochland* näher zu bestimmen, um dadurch zu einem neuen Verständnis bzw. zu einer Erweiterung des Begriffs Kulturkatholizismus zu kommen. In beiden Fällen soll untersucht werden, inwiefern ein *iconic turn* »avant la lettre« zu spüren war bzw. inwiefern der eigentliche *turn* rezipiert wurde.

Auch möchte ich den Umgang mit dem christlichen Erbe im Raum der Kunstmuseen anhand von Fallbeispielen ganz konkret studieren. Zwar ist die Dimension der Säkularisierung im Zusammenhang mit Museen nicht völlig neu. Geschichtsphilosophisch wird sie unter anderem mit Hegels Spruch über »den Vergangenheitscharakter der Kunst«[38] in Verbindung gebracht. Historisch wurde sie im jüngst erschienenen Lebenswerk des Historikers Krzystof Pomian zur Weltgeschichte der

---

36 Kuhrt, Eberhard/Löwis, Henning von: Griff nach der deutschen Geschichte: Erbeaneignung und Traditionspflege in der DDR, Paderborn 1988, S. 79–93.

37 Choay, Françoise: L'allégorie du patrimoine, Paris 1999, S. 271; Choay, Françoise: Le patrimoine en questions, Esprit 359/11 (2009), S. 194–222; Choay, Françoise: Le patrimoine en questions. Anthologie pour un combat, Paris 2009, S. 215.

38 Gadamer, Hans-Georg: Die Aktualität des Schönen. Kunst als Spiel, Symbol und Fest, Stuttgart 1977, S. 5ff.; siehe Bruno Haas bei einer Rundfunksendung https://www.franceculture.fr/emissions/les-chemins-de-la-philosophie/quoi-hegel-quest-ce-quil-a-hegel-14-la-mort-de-lart (Zugriff 31.03.2021).

Museen[39] besonders betont und als eine der Entstehung und Entwicklung der Museen in Europa genuin inhärente Dimension anschaulich gemacht. Aber aktuell zu vermessen wäre die neue Qualität der Säkularisierung, die heutzutage im Raum der Museen festzustellen ist.

Auch ist in diesem Zusammenhang die andere Seite des Themenkomplexes, nämlich das Artefakt »Bild« als solches interdisziplinär und komparatistisch aufmerksam zu betrachten. Die Berücksichtigung kultureller und anthropologischer Rezeptionsbedingungen könnte anhand der jüngst erschienenen, umfangreichen Studie Philippe Descolas über »die Formen des Sichtbaren«[40] angereichert werden. Vor diesem breiten Hintergrund besteht als Horizont dieser Überlegungen ein unterschwelliges Nachdenken über die Vielschichtigkeit des Sehens zwischen Wissen und Kontemplation, über das Sehen lernen und die Voraussetzungen zur Bildbetrachtung. Auch ist die Dimension des Bildes als Movens,[41] seine Wirkung und seine Macht miteinzubeziehen. All diese Fragen könnten auf deutsch-französischer Grundlage durch eine Reihe von Studien genährt werden, von François Boespflug[42] und Isabelle Saint-Martin[43] einerseits sowie von Reinhard Hoeps und den Autoren des *Handbuchs für Bildtheologie* andererseits. Auch könnte die deutsch-französische Anthologie »Penser l'image«[44] und *Bild. Ein interdisziplinäres Handbuch*[45] herangezogen werden.

Im Zeitalter der Bilderflut, des inflationären Gebrauchs digitaler Medien und der Selbstdarstellungsdiktatur durch die sozialen Netzwerke ist eine kritische Auseinandersetzung mit dem Artefakt Bild mehr denn je vonnöten. Als besonders produktiv erscheinen in diesem Zusammenhang der materielle Ansatz und die damit einhergehende geistige Haltung, die mit Bescheidenheit auf den Stoff und die besondere Art des untersuchten Gegenstands achtet und eine Herangehensweise findet, die ihm genau entspricht. Demut scheint angesagt zu sein, die bei einem gewis-

---

39 Pomian, Krzystof: Le musée une histoire mondiale, Paris 2020–2022. Bd. 1: Du trésor au musée, Paris 2020; Bd. 2: L'ancrage européen 1789–1850, Paris 2021; Bd. 3: A la conquête du monde 1850–2020, Paris 2022.

40 Descola, Philippe: Les formes du visible, Paris 2021.

41 Spies, Christian/Mersmann, Birgit/Boehm, Gottfried: Movens Bild. Zwischen Evidenz und Affekt, Leiden 2008.

42 Boespflug, François: Dieu et ses images. Une histoire de l'Éternel dans l'art, Paris 2008; Boespflug, François: L'art chrétien comme ›lieu théologique‹, in: Revue de théologie et de philosophie 131 (1999), S. 385–396.

43 Saint-Martin, Isabelle: Art chrétien, art sacré. Regards du catholicisme sur l'art: France, XIXe-XXe siècle, Rennes 2014.

44 Alloa, Emmanuel (Hg.): Penser l'image, Dijon 2010. Mit Beiträgen von Gottfried Boehm, Marie-José Mondzain, Jean-Luc Nancy, Emanuele Coccia, Emmanuel Alloa, Hans Belting, W.J.T. Mitchell, Jacques Rancière, Horst Bredekamp, Georges Didi-Huberman.

45 Günzel, Stephan/Mersch, Dieter (Hg.): Bild. Ein interdisziplinäres Handbuch, Stuttgart 2014.

sen Abstand von der Diskursebene eine wohltuende und fruchtbare Wirkung verspricht.[46]

46 Siehe dazu das schöne Buch von Lochmann, Arthur: La vie solide. La charpente comme éthique du faire, Paris 2019.

III. Gestaltung von Räumen und Objekten

Arbeit an Affekten

Potenziale einer materialitätssensiblen Perspektive auf die Transformation kirchlicher materieller Kultur

Sonja Keller

Einleitung

Für die Auseinandersetzung mit der materiellen Kultur in der Evangelischen Theologie und insbesondere der Praktischen Theologie waren und sind Kirchengebäude bzw. die Auseinandersetzung mit ihrer Nutzung, Umnutzung und erweiterten Nutzung eine zentrale Bezugsgröße. In den letzten Jahren erweiterten sich der Objektbestand und die theoretisch-methodischen Zugänge zu Artefakten und Räumen im evangelisch-theologischen Diskurs deutlich. Die wissenschaftliche Auseinandersetzung mit der Materialität der Religionskultur bezieht sich im Zuge der Rezeption des *material turns* etwa auch auf die materielle Kultur der Bestattungspraxis[1] oder den pastoralen Umgang mit dem Bibelbuch,[2] um nur zwei Beispiele zu nennen. Wichtige Grundlagen für die theologische Auseinandersetzung mit ästhetischen Erfahrungen und ihrer Bedeutung für die religiöse Praxis oder den Protestantismus brachte vor über drei Jahrzehnten die Ästhetische Wende im Sinne einer Verhältnisbestimmung zwischen Theologie und Ästhetik in der Praktischen Theologie hervor.[3]

1 Vgl. Klie, Thomas/Kühn, Jakob (Hg.): Die Dinge, die bleiben. Reliquien im interdisziplinären Diskurs, Bielefeld 2020.

2 Vgl. Beckmayer, Sonja: Die Bibel als Buch. Eine artefaktenorientierte Untersuchung zu Gebrauch und Bedeutung der Bibel als Gegenstand, Stuttgart 2018.

3 Albrecht Grözinger betont in seiner Habilitationsschrift »Praktische Theologie und Ästhetik« die Notwendigkeit, Theologie und Ästhetik neu zu vermessen. Die theologische Ästhetik skizziert er demnach als Reflexion über die ästhetische Erfahrung des Offenbarungsgeschehens. Die theologische Ästhetik thematisiert in diesem Sinne die Bedingungen ästhetischer Erfahrungen und das mögliche Entsprechungsverhältnis zwischen ästhetischen Erfahrungen und dem Offenbarungsgeschehen. Grözinger betont dabei, dass die theologische Ästhetik Unterschiede nicht nivelliert. Vgl. Grözinger, Albrecht: Praktische Theologie und Ästhetik, München 1987, S. 133f.

In welcher Weise eine materialitätssensible und praxistheoretisch orientierte Auseinandersetzung mit der Umnutzung bzw. der erweiterten Nutzung von Kirchengebäuden das Verständnis der Funktion von Kirchengebäuden entscheidend zu vertiefen vermag, wird im Rahmen dieses Beitrags skizziert. Im Mittelpunkt steht die Frage, wie sich die Materialität der Kirchengebäude zu ihrer Wandlungsfähigkeit verhält bzw. in welcher Weise die Nutzung und die sozio-materielle Neuordnung der Bauten aufeinander bezogen sind. Der in diesem Beitrag entfaltete Zugriff auf Kirchengebäude orientiert sich damit an der Beobachtung der Transformationsfähigkeit von Kirchengebäuden. Trotzdem es sich bei Architektur und Kirchenbauten um »schwere Kommunikationsmedien«[4] handelt, lässt die Forschung über Kirchengebäude und ihre Umnutzung erkennen, dass diese Bauten verändert und verwandelt werden können. Der Beitrag fragt danach, wie der Nutzungs- und Bedeutungswandel der Kirchengebäude beschrieben werden kann und schlägt eine materialitätssensible praxistheoretische Perspektive vor, um die Veränderung der Symbolqualität und der Funktion dieser Bauten bzw. deren architektonisch inszenierte sozio-materielle Neuordnung zu beschreiben. Im Fokus stehen damit Praktiken und Routinen der Raumordnung und -nutzung, die die Umgestaltung der Innenräume von Kirchen tatsächlich ermöglichen.

Im ersten Teil des Beitrags werden einschlägige praktisch-theologische Diskurslinien in der Auseinandersetzung mit der materiellen Kultur nachgezeichnet und daran anschließend im zweiten Teil die Praxis der Wahrnehmung von Kirchengebäuden und ihre theologische Positionalität reflektiert. Anhand der dezidiert materialitätssensiblen Analyse der kontinuierlichen Transformation der Marktkirche in Essen und der Umnutzung der Kirche St. Elisabeth in Münster wird im dritten Teil erläutert, wie Entwürfe von Nutzungspraktiken und Sozialität in die Anpassung der funktionalen und ästhetischen Qualität der Bauten eingezeichnet werden. Das besondere Interesse gilt der Gestaltungspraxis im Sinne einer Ästhetisierung und Funktionalisierung des Innenraumes, wobei die Arbeit an der Affektqualität von besonderer Bedeutung ist. Im Ausblick werden die Ergebnisse gebündelt.

---

4 »Die Architektur fungiert so gesehen in ihrer materialen Eigenlogik soziologisch als ein spezifisches Kommunikationsmedium der Gesellschaft, und hier – in dieser Sozialdimension – operiert sie in ihren Kommunikationsofferten eigenlogisch als ›schweres‹ Kommunikationsmedium im Verhältnis zu den leichten, ›geflügelten‹ Kommunikationsmedien der Gesellschaft, z.B. der Sprache, des Vertrauens, des Geldes, des Rechts/der Macht, der Wahrheit als Koordinationsmechanismen doppelter Kontingenzen.« Fischer, Joachim: Gebaute Welt als schweres Kommunikationsmedium der Gesellschaft. Architektur und Religion aus architektursoziologischer Perspektive, in: Karstein, Uta/Schmidt-Lux, Thomas (Hg.): Architekturen und Artefakte. Zur Materialität des Religiösen, Wiesbaden 2017, S. 49–69, hier S. 49.

1. Relektüre theologischer Forschungsperspektiven auf Kirchengebäude

Die wissenschaftliche Beschäftigung mit Kirchengebäuden kann mittlerweile auf eine ganze Reihe theologischer Auseinandersetzungen mit Raum und Räumlichkeit rekurrieren, wobei eine Adaption des *spatial turns* und insbesondere der relationalen Raumsoziologie von Martina Löw eine beachtliche Rezeption erfahren hat.[5] Eine Reflexion über den objekt- und dinghaften Charakter religiöser Räume wird im Rahmen dieser raumtheoretisch argumentierenden theologischen Untersuchungen kaum vorgenommen. Die Leistungsfähigkeit einer materialitätssensiblen praxeologischen Perspektive auf Kirchengebäude und ihrer Umnutzung wird in diesem Beitrag beschrieben.

Im Folgenden wird exemplarisch erörtert, dass theologische und hermeneutische Setzungen für die Beschreibung von Kirchengebäuden von besonderer Bedeutung sind, sofern sie präjudizierend wirken und positionelle Engführungen hervorbringen können. Der Kirchennutzungs- und Umnutzungsdiskurs repräsentiert insgesamt einen interdisziplinären, akademisch und kirchlich höchst virulenten Kommunikationszusammenhang, in dem sich Perspektiven aus Theologie, Denkmalschutz, Gemeinde- und Kirchenleitungen sowie Städteplanung und Architektur begegnen. Zumal der Umgang mit dem beträchtlichen Immobilienbestand von zentraler Bedeutung für die Steuerung und Entwicklung der beiden großen Kirchen sowie ländlicher und städtischer Sozialräume ist, wird der Umgang mit diesen »Schlüsselräume[n] für die Zukunft der Kirche«[6] absehbar noch lange von theologischem, kirchenleitendem und öffentlichem Interesse sein. Die Weiterentwicklung des kirchlichen Raumbestands geht in der Regel auf kirchliche Reformprozesse zurück, wobei diese Prozesse die Gestalt der Kirche und ihre Strukturen verändern und damit auch die öffentliche Präsenz der Großkirchen tangieren. Die Auseinandersetzung mit der Umnutzung oder erweiterten Nutzung kirchlicher Gebäude repräsentiert ein in mehrfacher Hinsicht komplexes und bedeutsames Feld der Kirchenentwicklung und der theologischen Reflexion: Zu einem wichtigen Ergebnis dieser Diskussion gehört das in der Zwischenzeit vertiefte Verständnis dafür, dass die Verkleinerung des Raumbestandes in kirchlicher Trägerschaft eine über Gemeindegrenzen hinausweisende Gemeinschaftsaufgabe ist und Konzepte für Umnutzungen oder erweiterte Nutzungen einer breiten

5 Vgl. Erne, Thomas: Gottes räumliche Gegenwart. Theologische Raumkonzepte, in: ThLZ 143 (2018), Sp. 1103–1118.

6 Huber, Wolfgang: Eine kurze Theologie des Kirchenraumes, in: Evangelische Kirche in Mitteldeutschland (EKM)/Internationale Bauausstellung (IBA): 500 Kirchen, 500 Ideen. Neue Nutzung für sakrale Räume, Berlin 2017, S. 67–77, hier S. 72.

gesellschaftlichen Verankerung bedürfen.[7] Die seit über 30 Jahren intensiv reflektierte Herausforderung der Umnutzung, des Abrisses oder der erweiterten Nutzung von Kirchen erzwang förmlich eine vertiefte theologische Beschäftigung mit der Bedeutung dieser Bauten.[8] Die dem Thema inhärente Perspektivvielfalt lässt indessen unterschiedliche Zugänge zu Kirchengebäuden und zur materiellen Kultur erkennen und fordert dazu heraus zu präzisieren, aus welcher Perspektive heraus Kirchengebäude reflektiert und beschrieben werden.[9]

1.1 Das leibphänomenologische und ästhetische Erleben der Kirchengebäude

Reflexionen im Kontext Evangelischer Theologie über die besonderen Eigenschaften der Kirchengebäude und ihrer leiblichen Erfahrbarkeit rekurrieren vielfach auf ästhetische Kategorien. Sie knüpfen damit an die Ästhetische Wende in der Praktischen Theologie an und stellen das (subjektive) Erleben von Kirchengebäuden in den Mittelpunkt der Analysen. Anhand zweier exemplarischer Ansätze soll skizziert werden, in welcher Weise phänomenologische Ansätze das Subjekt und seine (leibliche) Wahrnehmung zum Ausgangspunkt der theologischen Auseinandersetzung machen. Clemens W. Bethge beschreibt in seiner wirkästhetischen Analyse von Kirchengebäuden die Wahrnehmung und die Sakralität dieser Gebäude folgendermaßen:

> »Dass sich der ästhetische Gegenstand Kirchenraum als heiliger Raum darstellt, hängt aufs Engste damit zusammen, welche Erfahrung sich in dem beschriebenen

7 Krämer, Stefan: Kirchen und ihre Zukunft. Herausforderung und Verantwortung für die ganze Gesellschaft, in: Wüstenrot Stiftung (Hg.): Kirchengebäude und ihre Zukunft. Sanierung – Umbau – Umnutzung, Ludwigsburg 2017, S. 8–21, hier S. 13.

8 Der öffentliche Diskurs über den Umgang mit Kirchengebäuden begann vor über 30 Jahren im Rahmen der Berliner Gespräche. Vgl. Hoffmann-Tauschwitz, Matthias (Hg.): Neue Nutzungen von alten Kirchen. Dokumentation der Veranstaltung, Referate und Diskussionsbeiträge/1. Berliner Gespräch, 16. und 17. November 1987, Haus der Kirche, Berlin. Evang. Kirche in Berlin-Brandenburg (Berlin West) 1988.

9 Von besonderer Bedeutung für den Diskurs sind die empirischen Studien, die präzise die Kirchennutzung durch Touristen oder gesellschaftliche Erwartungen zum Ausgangspunkt der Untersuchung machen und so den Perspektivreichtum, der stets mit Kirchengebäuden verbunden ist, thematisieren und erschließen. Eine fundierte empirische Untersuchung zur Bedeutung von Kirchenräumen liegt von Anna Körs vor. Vgl. Körs, Anna: Gesellschaftliche Bedeutung von Kirchenräumen. Eine raumsoziologische Studie zur Besucherperspektive, Wiesbaden 2012. In einer empirischen Studie rekonstruierte jüngst der katholische Theologe Maximilian Gigl die Bedeutung von »Sakralbauten« anhand von Konflikten rund um die Profanierung oder den Abriss von Kirchen, wobei ihm eine detaillierte Beschreibung der Bedeutungszuschreibungen gelingt. Vgl. Gigl, Maximilian: Sakralbauten. Bedeutung und Funktion in säkularer Gesellschaft, Freiburg i.Br. 2020.

> Lektüreprozess einstellt: Kirchenraum ist heiliger Raum, *wenn er als solcher erfahren wird*, und das bedeutet: wenn eine in ihm gemachte Erfahrung im Erleben des Rezipienten unauflöslich mit dem Raum verbunden ist bzw. wenn die beschriebene ästhetische Erfahrung, die sich im Verlauf der Kirchenraumlektüre einstellt, selbst als religiöse zu charakterisieren ist.«[10]

Die mit dem Kirchengebäude verbundene religiöse Erfahrung wird damit als subjektives Erleben ausgewiesen und ist ihrerseits auf Erfahrungen angewiesen. Träger der religiösen oder ästhetischen Erfahrung ist demnach das Subjekt, wobei die Identifikation einer Kirche als »heiliger Raum« auf Erfahrungen angewiesen ist. Eine Betonung der religiösen Qualität der Affekte, die mit dem Erleben eines Kirchengebäudes verbunden sind und die damit einer Reifizierung der Spiritualität der Kirchengebäude Vorschub leistet, findet sich in der Konzeption der »geistlichen Raumerschließung« von Klaus Raschzok. Das dezidiert spirituell orientierte Modell betont ebenfalls die Wirkung von Kirchengebäuden. Die sogenannte »Spirituelle Raumerschließung«, die etwa im Rahmen der Kirchenraumpädagogik eine breite Rezeption gefunden hat, konzentriert sich auf die religiöse oder spirituelle Anmutung von Kirchengebäuden und setzt sich damit auseinander, wie dieser »geistliche Mehrwert« erschlossen werden kann. Der Ansatz entfaltet Kirchengebäude nicht als funktionale Räume zur gottesdienstlichen Nutzung, sondern betont, dass Kirchen gewissermaßen selbst religionsproduktiv wirken können. Raschzok konstatiert in diesem Sinne, dass ein Kirchengebäude nicht bloß ein Speicher theologischer Aussagen ist, sondern dieser vielmehr selbst als Speicher seiner gesamten Nutzung erlebt werden kann, sofern in einem Kirchengebäude Spuren vorliegen, die verfolgt und geistlich erschlossen werden können. Demnach bezieht sich die gottesdienstliche Nutzung auf vergangene Nutzungen und schreibt sich wiederum selbst in den Kirchenraum ein und hinterlässt so Spuren.[11] Diese Spuren beschreibt Raschzok allerdings nicht als Rezeptionsprodukt des religiösen Bewusstseins, sondern er schildert sie als eigenmächtig und wirksam:

> »Räume verbinden sich mit dem gottesdienstlichen Geschehen zu einer Einheit, die im Raum noch lange nach der aktuellen gottesdienstlichen Nutzung in Gestalt von Spuren aufbewahrt bleibt. Die Spuren der gottesdienstlichen Nutzung, die im Raum aufbewahrt sind, gewähren der gottesdienstlichen Feier Orientierung, Sicherheit und Halt. Sie leisten die Verbindung zur Gemeinschaft der Heili-

---

10 Bethge, Clemens W.: Kirchenraum. Eine raumtheoretische Konzeptualisierung der Wirkästhetik, Stuttgart 2015, S. 308–309.

11 Raschzok, Klaus: Kirchenbau und Kirchenraum, in: Schmidt-Lauber, Hans-Christoph (Hg.): Handbuch der Liturgik. Liturgiewissenschaft in Theologie und Praxis der Kirche, Göttingen 2003, S. 387–407, hier S. 401.

gen, indem sie gestalthaft Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft zu einer neuen Einheit im erlebten Gottesdienst verbinden.«[12]

Das Konzept kann als liturgisch-theologische Auseinandersetzung mit der sinnlich erfahrbaren Eigenart oder Anmutung von Kirchengebäuden beschrieben werden. Die liturgische bzw. gottesdienstliche Nutzung der Kirchen wird damit als prägend dargestellt. Unscharf bleibt der Ansatz hinsichtlich der Frage, wie diese Spuren erschlossen werden können und welche Rolle dabei die religiöse Prägung der Akteure spielt. Der Ansatz neigt offenkundig dazu, aus den ästhetischen und geistlich-phänomenologischen Deutungen eine Eigenschaft der Kirchengebäude abzuleiten, in dem der »spirituelle Überschuss« dieser Räume in starken theologischen und liturgischen Deutekategorien beschrieben wird, wobei die Vielfalt der Affekte im Erleben von Kirchengebäuden nicht explizit gemacht wird.

1.2 Die Inszenierung, Nutzung und Wahrnehmung von Kirchengebäuden

Für Nutzungsroutinen interessiert sich eine empirische Studie zur Nutzung von Citykirchen, deren Forschungsdesign ebenfalls für eine wichtige wissenschaftliche Perspektive auf Kirchengebäude steht, die weniger subjektive, sondern vielmehr kollektive Wahrnehmungen und Nutzungspraktiken ermittelt und dokumentiert. Die Untersuchung zu Citykirchen und Tourismus von Christopher Zarnow et al. aus dem Jahre 2018 verbindet theologische und soziologische Fragestellungen zur heterogenen Gruppe der Besucherinnen und Besucher von Citykirchen sowie zu Erwartungen und Motiven, die mit dem Besuch einer Kirche verbunden sind.[13] Im Rahmen dieser Studie wurden mittels quantitativer und qualitativer Erhebungen Daten zum Besuch von evangelischen Citykirchen in zwölf Städten in Deutschland und der Schweiz erhoben.[14] Bei Citykirchen, die zahlreiche Überschneidungen zu Kulturkirchen aufweisen, handelt es sich um Kirchen, die eine übergemeindliche Öffentlichkeit adressieren und die die christliche Tradition in besonderer Weise erlebbar zu machen versuchen. Bei allen Unterschieden lässt sich eine standortübergreifende Citykirchenprogrammatik erkennen, sofern sich die Arbeit dort durch die intensive Auseinandersetzung mit urbanen, sozialen, politischen und

---

12 Ebd., S. 402.

13 Vgl. Zarnow, Christopher/Rebenstorf, Hilke/Sigrist, Christoph/Körs, Anna: Einleitung, in: Dies. (Hg.): Citykirchen und Tourismus. Soziologisch-theologische Studien zwischen Berlin und Zürich, Leipzig 2018, S. 18–19.

14 Schätzungen zufolge werden die zwölf untersuchten Kirchen jährlich von über sieben Millionen Menschen besucht. Vgl. Rebenstorf, Hilke/Körs, Anna, Die Besucher*innen von Citykirchen: Besuchsverhalten, Erwartungen und Kirchenraumwahrnehmung, in: Dies./Zarnow, Christopher/Sigrist, Christoph (Hg.): Citykirchen und Tourismus. Soziologisch-theologische Studien zwischen Berlin und Zürich, Leipzig 2018, S. 42f.

diakonischen Themen auszeichnet.[15] Die Untersuchung konstatiert, dass Citykirchen von ausländischen Touristinnen und Touristen sowie Anwohnerinnen und Anwohnern lokal unterschiedlich häufig besucht werden, wobei die in sich diverse Gruppe insgesamt überdurchschnittlich gebildet und an religiösen Themen interessiert ist.[16] Die Erwartungen, die mit dem Besuch verbunden werden, sind demnach weniger auf besondere Angebote als vielmehr auf das vielfältige Erleben bezogen, das Citykirchen ermöglichen; dazu gehört insbesondere das individuelle Raumerleben sowie die Funktion der Kirchengebäude als öffentliche kirchliche Räume, die eine Gelegenheitsstruktur für individuelle Aktivitäten und situative Vergemeinschaftung schaffen. Darüber hinaus konnte die Erwartung ermittelt werden, dass Citykirchen ihr Potenzial als Orte der städtischen Identitätsbildung sowie der kollektiven Erinnerung nutzen.[17] Die Ergebnisse zu den Erwartungen an Citykirchen verweisen damit auf die vielfältigen Funktionen und Bedeutungen, die Kirchengebäude für Menschen haben können. Dass Kirchengebäude religiöse Räume sind, darf als allgemein bekannt vorausgesetzt werden, doch werden sie von den Besucherinnen und Besuchern nicht nur als religiöse Räume betreten. Das Interesse an Sakralbauten und die Motivation, sie zu besuchen, ist bei vielen Besucherinnen und Besuchern offenbar nicht religiös, sondern eher touristisch motiviert und bezieht sich auf das Bauwerk und die besondere Atmosphäre in Kirchengebäuden. Der Besuch einer Citykirche, um ein Gebet zu sprechen oder Kerzen anzuzünden, stellt auch eine wichtige, doch keineswegs die allgemein zentrale Motivation für das Betreten einer solchen Kirche dar.[18] Citykirchen fungieren damit als öffentliche Räume, die im Alltag aufgesucht werden und deren Besuch zu einem ästhetischen, spirituellen oder gemeinschaftlichen Erleben führen kann. Diese Nutzungs- und Erlebnisoffenheit ist auch mit der Citykirchenprogrammatik verbunden, die unterschiedliche individuelle und soziale Erlebnisformen fördert.[19]

---

15 Vgl. Löwe, Frank W.: Das Problem der Citykirchen unter dem Aspekt der urbanen Gemeindestruktur. Eine praktisch-theologische Analyse unter besonderer Berücksichtigung von Berlin, Münster 1999, S. 19. Auch Tobias Woydack schildert diese Form der Nutzung insbesondere von Stadtkirchen folgendermaßen: »Die christlichen Gebäude werden also neu als Ort der Inszenierung christlicher Deutungskultur in universaler Perspektive verstanden. Das waren sie zwar schon durch ihre gottesdienstliche Nutzung bereits in gewisser Weise, aber diese Nutzung wird durch Kunst, Musik, bildende Künste und als Forum für gesellschaftliche Auseinandersetzung erweitert. Dabei soll das spezifisch Christliche erkennbar bleiben.« Woydack, Tobias: Der räumliche Gott, Schenefeld 2009, S. 109.

16 Ebd., 66. 32 % der befragten Citykirchenbesucherinnen und Citykirchenbesucher lassen sich indessen der Gruppe der Areligiösen sowie der religiös geprägten Areligiösen zuordnen. Vgl. ebd., S. 61–62.

17 Vgl. ebd., S. 90–91.

18 Vgl. ebd., S. 95–96.

19 Dass das mehrstellige Erleben von Citykirchen auf eine besondere Form der Gestaltung der Nutzung angewiesen ist, formulieren die Autorinnen und Autoren der Studie zum Schluss

Die empirische Studie setzt sich intensiv mit Nutzungspraktiken auseinander, was sich als wichtiger Forschungsbeitrag erweist, zumal die Kirchennutzung außerhalb von Gottesdiensten und Andachten lange Zeit kaum erforscht wurde. Für diesen Ansatz und die theologische Forschung zu Kirchengebäuden ist die Beschäftigung mit Erwartungen an die Bauten und ihr Erleben kennzeichnend. Damit gerät auch das Wissen über Kirchengebäude, das zweifelsohne für die Nutzung und das Erleben derselben relevant ist, in den Mittelpunkt der Forschung.

Die kurze Skizze exemplarischer praktisch-theologischer Auseinandersetzungen mit Kirchengebäuden lässt erkennen, dass spirituell-religiöse Deutungsmuster und spezifische Gemeindeprogrammatiken der theologischen Auseinandersetzung mit Kirchengebäuden in durchaus unterschiedlicher Weise eine Richtung geben. Betont wird das Erleben von Kirchengebäuden als religiöse oder touristisch attraktive Räume, wobei diese ganz unterschiedlichen Studien stark auf Deutungs- und Erlebnisqualitäten bezogen sind, die die Symbolqualität oder ihre praktische Inszenierung als historisch bedeutsame religiöse Räume herausarbeiten.

2. Materialitätssensible Praxis der Wahrnehmung von Kirchengebäuden

Theologische Positionalität rund um Kirchengebäude wird in der Art und Weise, wie diese Bauten beschrieben werden, erkennbar. Die Standpunkte unterscheiden sich grundsätzlich dadurch, dass sie entweder die Funktionalität der Räume betonen oder dazu tendieren, einen spirituellen Mehrwert der Kirchengebäude auszumachen und den Bauten einen quasi substanziellen und sakralen Bedeutungsüberschuss zu attestieren.[20] Umnutzungsprozesse folgen keiner linearen oder gar stringenten Steuerungslogik. Stattdessen lässt sich beobachten, dass sich eine ganze Reihe von Kriterien, Akteuren und Einrichtungen in diese Prozesse einschreiben. Im Umgang mit der materiellen kirchlichen Kultur ist eine hohe Multiperspektivität greifbar, in der sich gemeindliche, kirchenleitende, theologische, architektonische, städteplanerische und denkmalpflegerische Perspektiven überlagern. Diese Multiperspektivität ist signifikant und kann als Signatur der Wahrnehmung und Deutung von Kirchengebäuden beschrieben werden. Eine Reflexion über den Perspektivreichtum im Umgang mit Kirchengebäuden erweist sich dabei als leistungsfähige

---

pointiert: »Kurz: Citykirchen sind Erlebnisräume, die begangen, erspürt und atmosphärisch aufgenommen werden können. Zugleich sind sie Artefakte, die in einer Vielfalt von Bedeutungsdimensionen erschlossen werden können. […] Produktionsästhetisch betrachtet lässt sich beides, sowohl das sinnliche Raumerleben als auch das kognitive Raumverstehen, praktisch beeinflussen.« Körs, Anna/Rebenstorf, Hilke/Zarnow, Christopher: Zusammenfassung zentraler Ergebnisse, in: Dies./Sigrist, Christoph (Hg.): Citykirchen und Tourismus. Soziologisch-theologische Studien zwischen Berlin und Zürich, Leipzig 2018, S. 213.

20 Vgl. K. Raschzok: Kirchenbau und Kirchenraum, S. 402.

wissenschaftliche Praxis.[21] Kirchengebäude werden von vielen Menschen offenbar als besondere und außeralltägliche Räume wahrgenommen. Die sinnlich erfahrbare Höhe, Weite, Leere oder Farbigkeit von Kirchengebäuden wird erlebt und vielfach als Mehrwert empfunden. Doch wie kann man diese Eigenschaften beschreiben, ohne sie zu essentialisieren? Die Frage, was die besondere Anmutung von Kirchengebäude erzeugt, ist gegeben. Welche Praktiken und Raumqualitäten sind dafür relevant? Versuche, diesen Zusammenhang zu skizzieren, neigen dazu, die Wirkweise religiöser Räume im Rahmen theologischer oder religiöser Sprachspiele zu reifizieren. Angesichts dieser hermeneutischen und begriffssprachlichen Schwierigkeiten wird ein materialitätssensibler Zugang ausgelotet, der auf die affektive Qualität der Kirchen bezogen ist und der auf die praxeologische Theorie zur Routine des Wahrnehmens rekurriert.[22] Andreas Reckwitz führt Affekte als relevante orientierende Größe an, die zugleich materiell und kulturell vermittelt werden.[23] Artefakte, Räume und Objekte affizieren wortwörtlich unsere Wahrnehmung und unser Verhalten im Raum. Wir entwickeln mit ihnen und um sie herum Routinen.[24] Durch den Umgang mit Objekten oder etwa kirchlichem Mobiliar kann der Eindruck der Weite, Leere und Höhe eines Raumes verändert und vertieft werden. Zugleich durchlaufen Menschen eine Schule des Sehens und Wahrnehmens, die diese architektonischen Zeichen spezifisch erleben lassen und die das Verhalten beeinflussen, was etwa daran erkennbar wird, dass viele Menschen vermeintlich ganz von selbst behutsam, still und leise durch einen leeren Kirchenraum schreiten. Affekte, so stellt Reckwitz fest, sind damit höchst relevant, zumal soziale Ordnungen in unterschiedlichem Maße von Affekten ausgehen, die Objekte in uns hervorrufen.[25] Die Umnutzung von Kirchengebäuden und die damit verbundenen baulichen Maßnahmen können in diesem Sinne auch als Neubestimmung der Affektqualität der Kirchengebäude beschrieben werden. Im Kontext religionswissenschaftlicher Forschungen zur Religionsästhetik und, spezifischer noch, zum Körperwissen sind Erkenntnisse darüber entstanden, wie Dinge und Räume unsere Wahrnehmung affizieren, so dass sich der beschriebene Zusammenhang zwischen Wahrnehmen und Erleben weiter konkretisieren lässt.[26] Das Gefühl, von einem Raum oder einem Ding affiziert

---

21 Vgl. Keller, Sonja: Kirchengebäude in urbanen Gebieten. Wahrnehmung – Deutung – Umnutzung in praktisch-theologischer Perspektive, Berlin 2016.

22 Vgl. Reckwitz, Andreas: Praktiken und ihre Affekte, in: Schäfer, Hilmar (Hg.): Praxistheorie. Ein Forschungsprogramm, Bielefeld 2016, S. 163–180, hier S. 165.

23 Ebd.

24 Eindrücklich dazu das Beispiel einer Betenden, die zum Gebet in der Kirche in bestimmter Weise zu knien pflegt, wobei ihr diese Körperpraxis dabei hilft, eine betende Grundhaltung anzunehmen. Vgl. Cress, Torsten: Sakrotope. Studien zur materiellen Dimension religiöser Praktiken, Bielefeld 2019, S. 80ff.

25 Vgl. A. Reckwitz: Praktiken und ihre Affekte, S. 166.

26 Vgl. Koch, in diesem Band.

zu sein, wird dabei nicht einer besonderen sakralen Eigenschaft eines Dinges oder Raumes zugeschrieben, sondern dieses Wissen wird auf Sozialisation und Routinen zurückgeführt, die unser Erleben orientieren oder auch limitieren. Wissen, so eine zentrale Pointe dieser Forschungsperspektive, darf nicht auf kognitive, sprachliche und bewusste Prozesse reduziert werden. In Emotionen und Affekten ist demnach, wie Sauerborn und von Scheve betonten, so etwas wie ein implizites Wissen eingelagert, dass aus Deutungsmustern, Klassifikationswissen oder Handlungsroutinen besteht.[27] Affekte sind handlungsrelevant und können als internalisiertes, präkognitives – doch keineswegs vorsoziales – Wissen beschrieben werden, das oftmals nur schwer artikuliert werden kann.[28]

Zum Verständnis dieses Zusammenhangs verweist Anne Koch in diesem Band auf das Konzept der Affordanz, das sie folgendermaßen beschreibt:

> »Für das ästhetische Subjekt bezeichnet Affordanz demnach die situative Wahrnehmung einer Aufgabe (gehe zur anderen Seite, berühre dieses Exponat) an einem *Ort*, die den Handelnden zu etwas mitveranlasst, wobei das, wozu das Objekt jemanden bringt, ein Affekt, eine Körperregung oder Handlung sein kann. […] Das Affordanzkonzept überbrückt die Subjekt-Objekt-Trennung und bezieht sich auf ein körperliches, ästhetisches Subjekt. Artefakte, wozu auch Räume zählen, erhalten sinnliche, ästhetische wie semantische Bedeutung durch ihre Einbettung in Handlungsräume.«[29]

Für das Verständnis des Artefakts Kirchengebäude und seiner Affektqualität sind insbesondere der jeweilige Kontext und seine Nutzung relevant, was im Folgenden anhand zweier exemplarischer Objektanalysen beschrieben wird.

3. Exemplarische Objektanalysen: Über die Neugestaltung der Affektivität und Funktionalität von Kirchengebäuden

3.1 Marktkirche Essen

Als bedeutsame Strategie zur Bearbeitung der Affektivität des Kirchengebäudes kann die Ästhetisierung des Raumes beschrieben werden, was anhand des folgenden Beispiels entfaltet wird. Es soll dabei gezeigt werden, wie Nutzungskonzepte in die Raumgestaltung eingegangen sind und dabei insbesondere die Veränderung

---

27 Vgl. Scheve, Christian von/Sauerborn, Elgen: Emotionen, Affekte und implizites Wissen, in: Kraus, Anja/Budde, Jürgen/Hietzge, Maud/Wulf, Christoph (Hg.): Handbuch Schweigendes Wissen, Weinheim 2017, 155–166, hier S. 155.

28 Vgl. ebd., S. 165.

29 Vgl. Koch, in diesem Band.

der Affektqualität von zentraler Bedeutung ist. Die Marktkirche Essen wurde in den letzten 15 Jahren wiederholt im Hinblick auf spezifische Konzepte der Gemeindearbeit angepasst. Eine erste starke bauliche Veränderung der Marktkirche im Zentrum Essens erfolgte nach einer langen Planungsphase 2005, als das Profil als Citykirche für die Nutzung der Kirche identitätsstiftend wurde. Für rund 800.000 Euro wurde ein gläserner, blauer Westchor eingebaut.[30] Der Einbau der großen blauen gläsernen Wand kann als Herstellung eines diffusen starken Affekts beschrieben werden, der die allgemeine spirituelle Atmosphäre des Raumes betont oder erst recht hervorbringt.

Eine breite öffentliche Rezeption erfuhr das Projekt »Raumschiff Ruhr«, das an die Citykirchen-Arbeit anknüpft und als befristetes Projekt von 2016 bis 2021 eine evangelische Kirche für junge Erwachsene war und das im Kontext des Interesses an sog. »Fresh Expressions of Church« als Modellprojekt viel Interesse auf sich zog.[31] Für die konzeptionelle Weiterentwicklung der Kirche hin zur Jugendkirche oder Kirche für junge Erwachsene wurde mit reversiblen Maßnahmen die Anmutung des Raumes angepasst und damit die Möglichkeiten der Raumnutzung erweitert. So wurde der Raum mit großen Fenstern zum Platz hin geöffnet und 2018 dafür von der Stiftung KiBa ausgezeichnet.[32] Das Angebotsspektrum des Raumschiffs Ruhr umfasste eine Reihe diakonischer und seelsorgerlicher Angebote, die den biographischen Erfordernissen der Jugendlichen angepasst waren. Die Angebote »Orbit«, »Glanzpunkt« oder »Raumklang« knüpften erkennbar an traditionelle kirchliche Angebote an, sofern diese Formate in der Tradition alternativer liturgischer Feiern und Vergemeinschaftungspraktiken stehen. Die Besonderheit oder gewünschte Andersartigkeit dieser Kirche manifestiert sich damit weniger in ganz anderen Inhalten als vielmehr in einer alternativen Ästhetik sowie der veränderten Anmutung und Nutzung des Raumes. Im Rahmen der Umgestaltung des Westchors wurden starke architektonische Affekte erzeugt, die als Praxis der Ästhetisierung beschrieben werden können. Als Leitperspektive dieser Ästhetisierung des Kirchengebäudes kann die Herstellung einer besonderen, anderen Atmosphäre beschrieben werden. Die Verwandlung des Kirchengebäudes durch das gläserne blaue Westportal und später der Einbau einer Infrastruktur für Gemeinschaftsanlässe oder Co-Workingarbeitsplätze ermöglicht eine alternative Raumnutzung und

30 Vgl. https://www.marktkirche-essen.de/index.php?nav=main&con=his/geschichte (Zugriff 02.04.2022).

31 Vgl. https://www.nordkirche.de/fileadmin/user_upload/Projektion/Sperrfrist_02052019_Kirche_im_Umbruch_Webdatei.pdf (Zugriff 02.04.2022).
Vgl. Bils, Sandra: Fresh Expressions of Church, in: Jung, Stefan/Katzenmayer, Thomas (Hg.): Lebendige Kirche. Interdisziplinäre Denkanstöße und praktische Erfahrungen, Göttingen 2018, S. 179–187, hier S. 179.

32 https://www.stiftung-kiba.de/preis-der-stiftung-kiba/archiv/2018/raumschiff-ruhr.php (Zugriff 02.04.2022).

markiert räumlich eine Positionierung als alternative Jugendkirche, was auch durch eine damit korrespondierende alternative Umgebungsqualität angestrebt wurde.[33] Im Lichte des blauen Fensters wird im kleinen Kreis kein Agende-I-Gottesdienst gefeiert, sondern es kann oder muss liturgisch experimentiert werden. Das Erleben von Atmosphäre kann als synästhetisch beschrieben werden, sofern neben dem Sehen auch das Spüren materieller Oberflächen, Gerüche, Licht sowie die Akustik den atmosphärischen Eindruck ausmachen. Die solchermaßen affizierte sinnliche Wahrnehmung strukturiert damit ihrerseits die Nutzungspraxis.[34] Die räumliche Weiterentwicklung und Anpassung dieses Kirchengebäudes fordert förmlich alternative liturgische Feiern sowie Praktiken der Vergemeinschaftung. Die veränderte ästhetische Qualität verfügt damit über eine zentrale liturgische Steuerungsfunktion. Im Stuhlkreis finden andere Andachten statt, als wenn die Gemeinde in Kirchenbänken sitzt. Am großen Tisch kann nicht nur ein Kirchencafé eingerichtet, sondern auch ein Abendessen zelebriert werden. Die Umgestaltung bzw. Ästhetisierung des Raumes ist damit ein wichtiger Schlüssel zur programmatischen Positionierung und erweiterten Neunutzung der Kirche. Die symbolische Dimension des Kirchengebäudes wird damit nicht verabschiedet, sondern neu formatiert. An diesem Beispiel wird erkennbar, wie die Gestalt des Baus bzw. seine partielle Transformation einen Ort hervorbringt, der die Vergangenheit des Baus aufnimmt und zugleich erkennbare Absetzungsbewegungen hervorbringt. Die räumliche Gestaltung ist auf die Geschichte des Gebäudes bezogen und ermöglicht zugleich andere Formen der Sozialität und des liturgischen Feierns.

3.2 Die Turnhalle St. Elisabeth Kirche in Münster

Als Arbeit an Affekten, die in diesem Fall die elementare räumliche Qualität einer ehemaligen Kirche betrifft, kann das Beispiel der St. Elisabeth Kirche in Münster

---

33 Dass Kirchengebäude Liturgien und religiöse Vergemeinschaftungspraktiken ermöglichen oder verhindern können, ist offenkundig und zeigt sich etwa auch daran, dass Fresh Expressions of Church oder Erprobungsräume zuweilen oftmals ein gebrochenes Verhältnis zu Kirchengebäuden aufweisen, da sie andere Gemeindepraktiken herzustellen oder zu ermöglichen versuchen. Den Kirchengebäuden als Materialisationen bestimmter traditionskontinuierlicher Kirchlichkeit ziehen sie vielfach andere Räume vor. Vgl. Schlegel, Thomas: Die landeskirchliche Steuerung. Aporien, Strukturen und Hintergründe, in: Dies./Kleemann, Juliane (Hg.): Erprobungsräume. Andere Gemeindeformen in der Landeskirche, Leipzig 2021, 41–59, hier S. 57.

34 Vgl. zur Veränderung von Raumanmutungen und Atmosphären Göbel, Hanna: Die atmosphärische Vermittlung der Moderne. Architektur und Gebäude in praxeologischer Perspektive, in: Schäfer, Hilmar (Hg.): Praxistheorie. Ein Forschungsprogramm, Bielefeld 2016, S. 199–220, hier S. 205.

bezeichnet werden. Die spezifisch kirchliche Affektqualität wurde durch die Entfernung der Prinzipalstücke sowie der Kirchenbänke stark zurückgenommen. An derer Stelle tritt die neue oder andere Raumordnung einer Turnhalle, die sich im Einbau einer Turnhalleninfrastruktur manifestiert. Die Kirche St. Elisabeth wurde 1939 eingeweiht, im Zweiten Weltkrieg weitgehend zerstört und von 1946 bis 1951 wiederaufgebaut.[35] Der Mauerwerksbau aus roten Ziegeln umfasste eine dreischiffige Basilika, verfügte über eine Kassettendecke und einen Chor mit Mosaik-Pfingstbild an der Altarwand. Die Seitenschiffe wiesen eine niedrigere Deckenhöhe auf und waren durch Arkaden mit Rundbögen vom Langhaus getrennt. Über dem Haupteingang lag die Orgelempore. Der quadratische Turm im Südosten ist städtebaulich markant. 1993 wurde die Kirche durch ein Pfarrheim erweitert und 2001 wurde St. Elisabeth durch die Zusammenlegung zweier Gemeinden zur Filialkirche und 2008 wurde sie profaniert.[36] Gegen die Pläne der Kirchenleitung wurde die Kirche nicht abgerissen, sondern auf Betreiben der Gemeinde konnte ein wirtschaftliches Umnutzungskonzept gefunden werden, wobei das Kirchengebäude als Identifikationsort im Stadtgebiet beibehalten wurde. Die Montessori-Schule in der Nähe der Kirche verfügte über keine eigene Turnhalle und der Hallenbau ließ eine Umnutzung zur Turnhalle zu.[37] Das äußere Erscheinungsbild blieb dabei unverändert. In diesem Fall bedurfte es sogar nur weniger Umbaumaßnahmen. Im Langhaus befindet sich nun die Sporthalle und die Seitenschiffe wurden als Nebenräume umgenutzt. Der abgetrennte Altarbereich kann als Bühne genutzt werden, über dem noch das Pfingstmosaik an die kirchliche Nutzung erinnert, das durch einen Vorhang abgetrennt werden kann.[38]

Die Entfernung der Prinzipalstücke und der Kirchenbänke sowie der Einbau einer Turnhalleninfrastruktur im Innenraum dürfte kaum mehr jemanden dazu veranlassen, in diesem Raum religiöse Gemeinschaft zu suchen. Die Anmutung des Baus als Kirche ist im Innenraum nahezu verschwunden und von der funktionalen technischen Ästhetik einer Turnhalle verdrängt worden. Der Bruch geht damit auf den kompletten Funktionswechsel des Gebäudes zurück. Die neue Funktion hat die sozio-materielle Ordnung der Kirche verdrängt, die zu Andacht und Liturgie einlud, ohne die Geschichte des Raumes zu leugnen. Die Rosette, das Pfingstmosaik im früheren Altarbereich und die ursprüngliche Gestalt des Kirchengebäudes sind erhalten geblieben. Die Raumgestaltung nimmt den Hallenbau der Kirche auf, funktioniert ihn zur Turnhalle um und ermöglicht sportliche Aktivitäten.

---

35 Vgl. Beusker, Elisabeth/Viergutz, Hannah-Kathrin/Thaler, Caroline: Umnutzung von Kirchen. Beispiele aus Nordrhein-Westfalen, Göttingen 2021, S. 80.

36 Vgl. a.a.O., S. 81.

37 Vgl. a.a.O., S. 81.

38 Vgl. a.a.O., S. 82.

Die beiden Beispiele dokumentieren den Zusammenhang zwischen Raumgestaltung und Nutzung, wobei es gerade die Affektqualität eines Innenraumes ist, die sich auf seine Funktionalität auswirkt. Die materielle Gestaltung des Raumes geht auf starke und schwache Affekte zurück, die wiederum unterschiedliche Affordanzen hervorrufen und Nutzungspraktiken privilegieren. Der Schaffung oder Zerstörung sinnlicher Reize kommt dabei eine zentrale Bedeutung zu, wie das Beispiel der Kirche St. Elisabeth zeigt. Die Umgestaltung einer Kirche kann als sozio-materielle Neuordnung von Kommunikations- und Vergemeinschaftungspraktiken beschrieben werden. Die Auseinandersetzung mit Kirchengebäuden und ihrer Transformationsfähigkeit repräsentiert einen interessanten Entdeckungszusammenhang, sofern dabei materielle Strukturen weiterentwickelt werden, indem die affektive und funktionale Qualität insbesondere der Innenräume transformiert wird.[39] Kirchengebäude erweisen sich dabei als wandlungsfähig und hinsichtlich ihrer Nutzung veränderbar. Die Inszenierung affektiver oder funktionaler Raumeigenschaften ist für den Funktionswechsel besonders relevant, sofern Nutzungsroutinen dadurch initiiert oder abgelöst werden.

Ausblick

Seit rund zehn Jahren ist die umnutzungsbezogene Betonung des Verlustes von Kirchengebäuden einer teilweisen Neubewertung des Problemzusammenhangs gewichen. Die Potenziale der Kirchengebäude und die Frage, wie diese durch eine Umnutzung fruchtbar gemacht werden können, stehen im Vordergrund des Diskurses.[40] Kirchengebäude erscheinen dabei nicht mehr nur als umnutzbar, sondern auch als Räume für Andere.[41] Flankiert wird dieser Wandel im Diskurs von kirchlichen Reform- und Regionalisierungsprozessen und der vermehrten Aufmerksamkeit dafür, wie Kirchengebäude in kirchlicher oder neuer Trägerschaft als lokale Bezugspunkte von Kultur und Sozialität fungieren.[42] Um Potenziale von Kirchengebäuden besser nutzen zu können, ist allerdings die Erweiterung auch der theologischen Wahrnehmung von Kirchengebäuden notwendig, die – wie gezeigt – die

39 Vgl. H. Höbel: Die atmosphärische Vermittlung der Moderne, S. 200.

40 Vgl. Gerhards, Albert: Der offene Himmel für alle! Transformation von Kirchenräumen als Herausforderung und Chance, in: Wüstenrot Stiftung (Hg.): Kirchengebäude und ihre Zukunft. Sanierung – Umbau – Umnutzung, Ludwigsburg 2017, S. 54–67, hier S. 65.

41 Vgl. Bahr, Petra: Ortsveränderungen – Kirche als Heterotopos auf dem Land. Fünf Thesen, in: Mitteldeutschland (EKM)/Internationale Bauausstellung (IBA): 500 Kirchen, 500 Ideen. Neue Nutzung für sakrale Räume, Berlin 2017, S. 97–101, hier S. 98.

42 Vgl. dazu exemplarisch Koll, Julia, Von der Erfindung eines kirchlichen Ortes. Ein kirchentheoretischer Kommentar zum Literaturhaus St. Jakobi Hildesheim, in: Dies./Drews, Albert/Dahling-Sander, Christoph (Hg.): Kulturkirchen. Stuttgart 2018, S. 57–65.

Eigenschaften der Kirchengebäude objektorientiert mit Bezug auf die affektive und funktionale Qualität der Gebäude beschreibt.

Wenn Kirchengebäude als kulturelle und soziale »Ermöglichungsräume«[43] gerade auch im ländlichen Raum Potenzial haben, dann stellt sich die Frage, welche Maßnahmen aus Kirchengebäuden Kulturzentren oder Herbergen machen und in welcher Weise die veränderte Affektqualität die Funktionalität beeinflusst. In welcher Weise sind diese Nutzungsveränderungen mit der materialen Neuordnung des Raumes verbunden? Da ein Kirchengebäude selbst nicht vorgibt, wie es umgenutzt werden soll, ist es höchst interessant zu untersuchen, wie die räumliche Beschaffenheit bearbeitet wird, um neue und andere Raumnutzungen zu ermöglichen. Die Arbeit an der affektiven und funktionalen Qualität von kirchlichen Räumen als Schlüssel zum Verständnis von Umnutzungsprozessen zu beschreiben, verlangt danach, die veränderte architektonische Gestaltung und die damit gewonnenen Handlungsoptionen zu beschreiben. Umnutzungsprozesse können in dieser materialitätssensiblen Perspektive als Veränderung bestehender räumlicher, ritueller und sozialer Handlungskorridore rekonstruiert werden, sofern die Umgestaltung des Kirchengebäudes die materielle Hervorbringung oder gerade Brechung von Routinen zur Folge hat.[44] Seh- und Handlungsroutinen werden abgelöst und verändert, indem etwa Prinzipalstücke entfernt oder Gemeinderäume in die Kirchengebäude eingebaut werden. In die Sprache der praxeologisch orientierten Architektursoziologie kann konstatiert werden, dass in Kirchengebäuden auch ein Entwurf des Sozialen, der Gemeinschaft, die sich dort trifft und versammelt, realisiert wird.[45] Das gilt natürlich auch im Falle einer Umnutzung oder Nutzungserweiterung.

Für das Erleben einer Kirche spielen Affekte, die aus der Expressivität oder Wirkmacht der Architektur hervorgehen, eine besondere Rolle, weshalb die Neugestaltung oder Umnutzung auch als Transformation der architektonischen bzw.

---

43 Zu Kirchengebäuden als Ermöglichungen von Vergemeinschaftung oder Gemeinde auf Zeit vgl. Keller, Sonja, Örtlichkeit als Kristallisationspunkt von Gemeinde auf Zeit, in: Bubmann, Peter/Fechtner, Kristian/Merzyn, Konrad/Nitsche, Stefan Ark/Weyel, Birgit (Hg.): Gemeinde auf Zeit. Gelebte Kirchlichkeit wahrnehmen, Stuttgart 2019, S. 63–72, hier S. 64.

44 Reckwitz, Andreas: Die Materialisierung der Kultur, in: Elias, Friederike/Franz, Albrecht/Murmann, Henning/Weiser, Ulrich Wilhelm (Hg.): Praxeologie. Beiträge zur interdisziplinären Reichweite praxistheoretischer Ansätze in den Geistes- und Sozialwissenschaften, Berlin/Boston 2014, S. 13–25.

45 Heike Delitz betont das kreative und affektive Potenzial von Architektur und arbeitet deutlich heraus, dass die Brüche, Irritationen und Affektionen von Architektur sich auch an Imaginationen abarbeiten und durchaus auch als Widerspruch zur Gesellschaft gelesen werden können: »[…] im Streit um die Architektur ging und geht es eben um nichts weniger als um die Frage, in welcher Gesellschaft man leben will; sie ist eben der Sozius, der unsere Handlungen, Motivbildungen, Interaktionen permanent begleitet.« Delitz, Heike: Gebaute Gesellschaft. Architektur als Medium des Sozialen, Frankfurt a.M./New York 2010, S. 323.

erlebbar räumlichen Qualität eines Kirchengebäudes skizziert wurde. Die Transformierbarkeit der religiös genutzten materiellen Kultur kann damit als Ergebnis der Gestalt- und Veränderbarkeit der affektiven Qualität der Räume beschrieben werden. Mit diesem dezidiert materialitätssensiblen Ansatz verbindet sich ein forschungspragmatisch relevanter Richtungswechsel von der Orientierung an der individuellen und kollektiven Wahrnehmung der Kirchenbauten hin zur Auseinandersetzung mit der umnutzungsbezogenen Neuformatierung von Sozialität und Praktiken im Raum. Die demonstrierte Materialitätsorientierung weist über theologische oder kollektive Wissensbestände hinaus und rückt die sozialen, religiösen und kommunikativen Praktiken in den Vordergrund, die in diesen Gebäuden entworfen und etwa das gottesdienstliche Feiern grundlegend affizieren, sofern dort Blicke geführt, Körper angeordnet und Sozialität gestaltet wird.[46] Die räumliche Gestalt einer Kirche ermöglicht oder verhindert bestimmte Nutzungen, was ein materialitätssensibler Zugang zu Artefakten, der die Umgestaltung der Affektqualität fokussiert, aufzuzeigen vermag. Die materialitätssensible bzw. affektorientierte Beschreibung der Transformation von Kirchengebäuden berührt damit auch eine Grundlage der Praktischen Theologie als »Wahrnehmungs-, Handlungs- und Kommunikationswissenschaft«[47], deren wissenschaftliches Proprium gerade in der Reflexion der Deutungen der Religionskultur besteht. Der vorgestellte materialitätssensible Ansatz repräsentiert damit einen geeigneten Ausgangspunkt, um die affektive Qualität bzw. die sozio-materiellen Bedingungen von religiösen Praktiken zu eruieren und die Gestaltbarkeit der materiellen Kultur zu verstehen.

---

46 Vgl. Stetter, Manuel: Deutungsmacht und Predigtpraxis. Zur Materialität und Diskursivität rhetorischer Überzeugungskraft, in: Klie, Thomas/Kumlehn, Martina/Kunz, Ralph/Schlag, Thomas (Hg.): Machtvergessenheit. Deutungsmachtkonflikte in praktisch-theologischer Perspektive, Berlin 2021, S. 135–154, hier S. 141f.

47 Klie, Thomas/Kumlehn, Martina/Kunz, Ralph/Schlag, Thomas: Einleitung. Wider die (hermeneutische) Machtvergessenheit – Deutungsmachtanalyse als Querschnittdimension praktisch-theologischer Reflexion, in: Dies. (Hg.): Machtvergessenheit. Deutungsmachtkonflikte in praktisch-theologischer Perspektive, S. 1–15, hier S. 1.

Materialität und Narrativität von religionspädagogischen Erinnerungskoffern

Britta Konz/Stephanie Lerke

Im Religionsunterricht kommen an verschiedenen Stellen Artefakte zum Einsatz, um Lerngegenstände sinnlich erfahrbar zu machen. Eine sich besonderer Beliebtheit erfreuende Form sind sogenannte Erinnerungs-, Museums- oder Religionskoffer, in denen zu spezifischen Themen aufbereitete Gegenstände zu entdecken sind. Didaktisch geschätzt wird der von ihnen ausgehende Angebotscharakter (affordance), der bei Schüler:innen Interesse wecken und Affekte auslösen soll. Den Lehr-Lern-Koffern wohnt dabei eine implizite Didaktik inne, indem sie eine besonders sinnesanregende Auswahl und Anordnung von Gegenständen bieten. Im Idealfall treten die Gegenstände in Kommunikation mit den Schüler:innen und werden von ihnen angeeignet, ausgehandelt und verhandelt. Gerade im Bereich der Erinnerungskultur wird den Gegenständen eine Bedeutung für Aushandlungsprozesse des kulturellen Gedächtnisses zugesprochen. Auch wenn sie besondere haptische oder auch olfaktorische Reize bieten, sprechen die Gegenstände jedoch nicht immer für sich selbst, weshalb eine artefaktorientierte Didaktik der Erinnerungskoffer notwendig erscheint. Was macht diese sinnlich-narrativen, ästhetisch-anschaulichen Lehr-Lern-Koffer so besonders? Welche Rolle spielen Materialität, Narrativität und Artefakte für das Medium? Kann ein konstruktiv-kritischer Umgang mit Geschichte und Erinnerung in der Migrationsgesellschaft durch Erinnerungskoffer im Religionsunterricht angebahnt werden? Und wie kann der Gefahr der Essentialisierung und Reifizierung bei der Arbeit mit spezifisch ausgewählten Gegenständen begegnet werden? Dem soll sich der Beitrag im Folgenden anhand von vier Aspekten nähern: 1. Artefakte als kulturell-verdinglichte Erinnerungsnarrative; 2. Pflege und Umgang mit Artefakten am Beispiel von Erinnerungskoffern; 3. Narrativität, Materialität und Authentizität von Artefakten in Erinnerungskoffern; 4. Erinnerungskoffer als Gedächtnis des Nicht-Artikulierbaren und Affizierungsmoment für Schüler:innen.

1. Artefakte als kulturell-verdinglichte Erinnerungsnarrative

»Erinnerung« ist eine theologische Basiskategorie, die allen Religionen zugrunde liegt. Die Aufforderung zum Erinnern (»Zachor!«), wird in der Bibel eindringlich angemahnt.[1] Als »Erinnerungs- und Erzählgemeinschaften«[2] haben Judentum und Christentum eine spezifische Gedenkkultur hervorgebracht. Der Glaube an einen sich offenbarenden und in Beziehung tretenden Gott wird mittels ästhetischer Ausdrucksformen und durch »Medien bildender Erinnerung«[3], wie Rituale, heilige Schriften, Architektur und Bildkultur vergegenwärtigt. Wie Aleida Assmann hervorhebt, lagert der Mensch sein kulturelles Gedächtnis »auch in Gegenstände und Artefakte, Riten und Praktiken, Zeit- und Raumordnungen, Monumente und Denkmäler aus […]«[4], wodurch die geteilten Inhalte und Werte zeitlich entfristet tradiert sowie transgenerational sinnlich erfahrbar werden. Erinnerung intendiert dabei die »Wiedererinnerung von bereits Gewusstem oder auch die Vergegenwärtigung von früher Erlebtem«[5]. Erinnerungskultur umfasst »alle Formen der bewussten Erinnerung an historische Ereignisse, Persönlichkeiten und Prozesse […], seien sie ästhetischer, politischer oder kognitiver Natur«[6] und wird von Individuen, sozialen Gruppen oder sogar Nationen ausgehandelt, die sich teilweise in Übereinstimmung miteinander, teilweise aber auch in einem konfliktreichen Gegeneinander befinden.[7] Im biblischen Sinn meint Erinnerung das stetige Eingedenken, ein »schöpferische[s] Verarbeiten biografischer, öffentlich-kultureller und religiöser

---

1 Vgl. Greve, Astrid: Erinnern lernen. Didaktische Entdeckungen in der jüdischen Kultur des Erinnerns, Bd. 11: Wege des Lernens, Neukirchen-Vluyn 1999, S. 15; vgl. Konz, Britta: Anamnetisches Theologisieren mit Kunst. Ein Beitrag zur Kirchengeschichtsdidaktik, Bd. 40: Beiträge zu Kinder- und Jugendtheologie, Kassel 2019, S. 151.

2 Metz, Johann Baptist: Glaube in Geschichte und Gesellschaft, Studien zu einer praktischen Fundamentaltheologie, Mainz [3]1977, S. 165.

3 Bubmann, Peter: Erinnerungskultur, Ritual und ästhetische Bildung, in: Ders./Dickel, Hans: Ästhetische Bildung in der Erinnerungskultur, Bielefeld 2014, S. 11–30, hier S. 18.

4 Assmann, Aleida: Art. Erinnerung und Gedächtnis, in: Metzler Lexikon Religion. Gegenwart – Alltag – Medien 1 (2005), S. 280–287, hier S. 281.

5 Leimgruber, Stephan: Erinnerungsgeleitetes Lernen, in: Hilger, Georg/Ders./Ziebertz, Hans-Georg (Hg.): Religionsdidaktik. Ein Leitfaden für Studium, Ausbildung und Beruf, München [6]2001, S. 365–373, hier S. 366; vgl. B. Konz: Anamnetisches Theologisieren mit Kunst, S. 15 und S. 151ff.

6 Cornelißen, Christoph: Was heißt Erinnerungskultur? Begriff – Methoden – Perspektiven, in: Geschichte und Unterricht 54 (2003), S. 548–563, hier S. 555; vgl. B. Konz: Anamnetisches Theologisieren mit Kunst, S. 15.

7 Vgl. B. Konz: Anamnetisches Theologisieren mit Kunst, S. 15; vgl. C. Cornelißen: Was heißt Erinnerungskultur?, S. 555.

Erfahrungen im Hinblick auf Gegenwart und Zukunft«[8]. Religiöse Artefakte sind demzufolge für uns als kulturell-verdinglichte Erinnerungsnarrative zu verstehen, die vom Menschen geschaffen und im jeweiligen Glaubenssystem stets einen religiösen konnotierten Charakter aufweisen. Die transzendent dimensionierten Erinnerungsvollzüge sowie die hierin enthaltenen Artefakte sind habituiert und damit »gesellschaftlich bedingt und vermittelt«[9]. Eine stetige Pflege der verdinglichten Erinnerungsnarrative ist dabei unerlässlich.[10] Eine Möglichkeit, dies für den Bildungsbereich anzubahnen, stellen sogenannte (religiöse) Erinnerungskoffer dar.

2. Kennzeichen von Erinnerungskoffern

Erinnerungskoffer erfreuen sich auch in der Religionsdidaktik einer großen Beliebtheit.[11] Ob Schatzkiste, Rucksack, Materialbox oder Material-, Erinnerungs-, Museums- oder Religionskoffer, das Angebot und das Einsatzgebiet der transportablen, sinnlich-narrativen, anschaulich-vermittelnden und methodisch-didaktisch konzipierten medialen Erinnerungsräume ist zahlreich.[12] Meist als Unikate angefertigt, enthalten sie auf begrenztem Raum unterschiedlich ausgewählte Materialien, die von originalen Artefakten bis hin zu Replikaten reichen und zur Bewahrung, Archivierung, Anregung, systematischen Präsentierung oder zur Vermittlung von spezifischen Themenfeldern dienen. Das innovativ wirkende Medium ist jedoch keine zeitgenössische Erfindung, sondern besitzt eine lange Tradition. Vorläufer sind bereits während der frühen mittelalterlichen »Transport- und Repräsentationskultur des Reisekönigtums«[13] anzutreffen, das auf ihren Kaiserpfalzreisen in ihren Kofferkisten ihr kostbarstes Hab und Gut transportierten. Neben Wunder- und Kunstkammern, Vertreter- und Porzellan-Service-Koffern, individuell-biografischen Erinnerungskisten, Kuriositätenkabinetten sowie exotischen Objekt- und

---

8 S. Leimgruber: Erinnerungsgeleitetes Lernen, S. 366; vgl. B. Konz: Anamnetisches Theologisieren mit Kunst, S. 15.

9 Biehl, Peter: Art. Erfahrung, in: Lexikon der Religionspädagogik (2001), S. 421–426, hier S. 422.

10 Vgl. Assmann, Aleida: Erinnerungsräume. Formen und Wandlungen des kulturellen Gedächtnisses, München 2018, S. 137.

11 Vgl. Gojny, Tanja: Religion zum Mitnehmen. Eine Rundreise zur Erkundung des Phänomens Religionskoffer, in: Praktische Theologie 55/2 (2020), S. 100–112.

12 Vgl. Ströter-Bender, Jutta: Museumskoffer, Material- und Ideenkisten. Projekte zum Sammeln, Erkunden, Ausstellen und Gestalten für den Kunstunterricht der Primarstufe, die Sekundarstufe I und die Museumspädagogik, Bd. 2: Kontext. Kunst – Vermittlung – Kulturelle Bildung, Marburg 2009, S. 9ff.; vgl. Gach, Hans Joachim: Geschichte auf Reisen. Historisches Lernen mit Museumskoffern, Königstein 2005, S. 13ff. und S. 26f.; vgl. T. Gojny: Religion zum Mitnehmen, S. 100ff.

13 J. Ströter-Bender: Museumskoffer, Material- und Ideenkisten, S. 10.

Realiensammlungen entwickelte sich das Sammlungswesen ab der frühen Neuzeit stetig weiter.[14] Mit der globalen Pädagogisierung fanden bis in die 1960er Jahre auch Realiensammlungen z.B. im Biologieunterricht oder auch sog. Musterkoffer des Deutschen Werkbundes zur Heranführung der Heranwachsenden an die damalige Stil- und Geschmackskultur (z.B. Designobjekte wie Tassen und Kannen) Einzug ins schulische Bildungswesen.[15] Jedoch wurden diese zunehmend aufgrund einer Verlagerung eines haptischen zu einem visuellen und digitalen Unterricht (z.B. durch Arbeitsblätter und Overheadprojektoren) verdrängt. Ab den 1970er Jahren waren erste Museumskoffer auch in den Bereichen der Museumspädagogik anzutreffen, wenngleich eine eigenständige Erschließung der Materialien durch die Lernenden noch nicht im Fokus stand. Heutzutage erfahren Museumskoffer im Zuge des *material turns* und dank ihres Potenzials für sinnlich-anschauliche Aneignungswege im gesamten Bildungswesen Konjunktur.[16] Angesichts ihrer Vielfalt variiert die Begriffsdefinition je nach begrifflicher Schwerpunksetzung. Während beispielsweise ›Lernkisten‹ oder ›Materialkoffer‹ eher eine beliebige und ungeordnete Sammlung von gegenständlichen Objekten sind,[17] liegt der Fokus bei ›Erinnerungskoffern‹ auf gesammelten, gegenständlichen und biografiebezogenen Erinnerungsstücken. Daher findet letzteres meist als Methode der Biografiearbeit, z.B. im demenziellen Bereich und in der Memory Work[18], Verwendung. Ihr erinnerungsbasiertes Material regt zum Nachdenken über verdinglichte Erinnerung an, und bietet anregende Denk- und Gesprächsimpulse zur aktiven Erinnerungsarbeit.[19] ›Museumskoffer‹ (auch transportables »Museum im Kleinen«[20] genannt) ›verdichten‹ als ein methodisch-didaktisch aufbereitetes Medium »verschiedene klassische Funktionen aus dem Kontext MUSEUM […], so das Sammeln und Bewahren, Archivieren, Dokumentieren, Präsentieren, Inszenieren und Vermitteln«[21]. ›Religionskoffer‹ sind den

14 Vgl. J. Ströter-Bender: Museumskoffer, Material- und Ideenkisten, S. 10ff.

15 Vgl. J. Ströter-Bender: Museumskoffer, Material- und Ideenkisten, S. 10ff.

16 Vgl. J. Ströter-Bender: Museumskoffer, Material- und Ideenkisten, S. 10ff., vgl. Gojny, Tanja: Art. Religionskoffer, in: WiReLex (2021), https://www.bibelwissenschaft.de/wirelex/das-wissenschaftlich-religionspaedagogische-lexikon/wirelex/sachwort/anzeigen/details/religionskoffer/ch/d3ec20f6cc59e2f655af99cf61808641/ (Zugriff 15.03.2021).

17 Vgl. H.J. Gach: Geschichte auf Reisen, S. 26f.

18 Memory Work wurde mit Aidskranken in London entwickelt, die sich auf das Sterben vorbereiteten und die Weitergabe ihrer Erinnerungen mit Gegenständen und Texten sicherten. Inzwischen hat sich die Methode vor allem in afrikanischen Ländern wie Uganda verbreitet. Hierbei geht es um die Eröffnung eines Erinnerungsraums, in dem Erinnerungen verabschiedend erzählt und geteilt werden können (vgl. B. Konz: Anamnetisches Theologisieren mit Kunst, S. 261).

19 Vgl. Mötzing, Giesela: Aktivitäten und Alltagsgestaltung mit alten Menschen, München ^{4}2017, S. 122.

20 J. Ströter-Bender: Museumskoffer, Material- und Ideenkisten, S. 9.

21 J. Ströter-Bender: Museumskoffer, Material- und Ideenkisten, S. 9.

Museumskoffern sehr ähnlich. Unter Religionskoffern werden »zum einen pädagogische bzw. didaktische Angebote [verstanden], die im Hinblick auf (religiöse) Bildungsangebote zu religiösen Themen konzipiert wurden; zum anderen aber auch Koffer, die im Hinblick auf das religiöse Leben und seelsorgerliche Angebote in Schule und Gemeinde erarbeitet wurden«[22]. Hierzu zählen beispielsweise auch sogenannte Weltreligionenkoffer und Trauerkoffer. Im Folgenden wird der Begriff der »Erinnerungskoffer« als Überbegriff für Religions- und Museumskoffer verwendet, die nicht nur die ästhetisch-verdinglichten Erinnerungsnarrative in Form von Artefakten oder ihren Replikaten beinhalten, sondern auch unter methodisch-didaktischen Gesichtspunkten zur Spurensuche einladen und die enthaltenden materiellen Objekte sinnlich erfahrbar machen. Sie stehen in der Tradition der künstlerischen Methode der Spurensucher:innen, die in den 1970er Jahren mittels ästhetischer Inszenierungen Aneignungswege für die besondere Materialität und Narrativität der Artefakte schufen. Die Spurensucher:innen einte eine spezifische Methode der Annäherung an anthropologische Fragen, wie Erinnerung, Sterblichkeit, Vergänglichkeit, Alltäglichkeit oder der Sinn des Lebens.[23] Vergangenheit und Erinnerungen sollen für die Gegenwart erfahrbar gemacht und Betrachtende zum Mitdenken angeregt, mobilisiert und auch irritiert werden.[24] Hierfür sammelten die Spurensucher:innen Objekte (z.B. aus Nachlässen), andere ›Artefakte‹ wurden von ihnen erfunden (gezeichnet, fotografiert, konstruiert), um sie wie Indizien bei der Polizei zu ordnen, zu beschriften, klassifizieren, registrieren und inventarisieren.[25] Bewusst wurden sie anschließend in einem scheinbar dokumentarischen, sachlich-nüchternen und naturwissenschaftlichen Stil präsentiert, damit sie den Anschein der Authentizität erwecken.[26] Dennoch erhebt Spurensuche keinen Anspruch auf Objektivität. Sie wird als subjektive Recherche verstanden, bei der die Künstler:innen selber den Sinn der Spuren festlegen dürfen.[27] Dies geschieht jedoch nicht mit der Intention, Geschichte zu verfälschen,[28] sondern um die seit den 1990er Jahren viel diskutierte subjektive Konstruktion von Wirklichkeit zu themati-

22 T. Gojny: Religion zum Mitnehmen, S. 101.

23 Vgl. Kirchner, Constanze: Spuren suchen – Spuren sichern, in: Kunst und Unterricht 237 (1999), S. 4–11, hier S. 4. Der Begriff wurde von Uwe M. Schneede und Günter Metken geprägt (vgl. Spies, Werner: Das Schattentheater, S. 23). Zu Spurensucher:innen, vgl. B. Konz: Anamnetisches Theologisieren mit Kunst, S. 247–255.

24 Vgl. Metken, Günter: Spurensicherung. Kunst als Anthropologie. Fiktive Wissenschaften in der heutigen Kunst, Köln 1977, S. 18.

25 C. Kirchner: Spuren suchen – Spuren sichern, S. 4 und S. 7.

26 Vgl. C. Kirchner: Spuren suchen – Spuren sichern, S. 4.

27 Vgl. Seydel, Fritz/Sabisch, Andrea: Anlässe für biografische Arbeit, in: Kunst und Unterricht 281 (2004), S. 4–24, hier S. 5; vgl. C. Kirchner: Spuren suchen – Spuren sichern, S. 4.

28 Vgl. F. Seydel/A. Sabisch: Anlässe für biografische Arbeit, S. 5.

sieren.[29] Somit bekommen die ›Fundstücke‹ einen »Verweischarakter«[30], sie sollen die Betrachtenden in den Bann ziehen und zu einer eigenen Rekonstruktions- oder Konstruktionsarbeit animieren.[31] Dieses funktioniert insbesondere über die Materialität und den Aufforderungscharakter, der von Artefakten ausgeht. Das sinnliche Erforschen und Erfahren von Material ist dem Menschen ›in den Körper geschrieben‹ und Voraussetzung seines kulturschaffenden Wirkens. So schreibt Petra Kathke:

> »Ein Teil unserer Persönlichkeit gründet auf dem unmittelbaren Kontakt zu Dingen, die das Denken stärker beeinflussen als es uns allgemein bewusst ist. Aus der Tätigkeit erwächst Erkenntnis und Vertrautheit mit vielgestaltigen Erfahrungsformen der Materie. Die Materialsensibilität wird in der Kindheit erworben, nicht durch oberflächiges Tasten und Berühren oder das Registrieren von Eigenschaften, sondern durch ganzheitliche-leibliche Erfahrungen. Weichheit oder Härte, Trockenheit, Kälte, Wärme, Sprödigkeit oder Glätte: beim Spüren unterschiedlicher Materialeigenschaften spürt der Mensch zugleich sich selbst.«[32]

Durch die eigenen Farb- und Formeigenschaften ist das Material imstande, Wahrnehmung als »ein Erleben mit allen Sinnen«[33], als ein »Betroffensein von Erscheinendem«[34] zu aktivieren, Assoziationen auszulösen und das Verlangen nach Handhabung und Gestaltung zu evozieren.[35] Diese individuelle »Verknüpfung von erfahrener Wirklichkeit mit persönlicher Sinngebung«[36] zeichnet die ästhetische Erfahrung aus. »Die Gegebenheiten der Außenwelt werden dabei nicht einfach passiv abgebildet, sondern in einem interaktiven System von Sinnreizen, Gefühlen, Gedanken und Erinnerungen verarbeitet.«[37] Dass dieses Erleben gewisse Parallelen zur Theologie aufweist, zeigen die zahlreichen Kontroversen im Bereich Ästhetik und Theologie.[38] So ist beispielsweise für Paul Tillich in jeder ästhetischen Erfahrung eine religiöse Dimension vorhanden, denn für ihn bedeutet »Religion haben […] das

---

29 Vgl. C. Kirchner: Spuren suchen – Spuren sichern, S. 7.

30 C. Kirchner: Spuren suchen – Spuren sichern, S. 4.

31 Vgl. G. Metken: Spurensicherung, S. 12.

32 Kathke, Petra: Sinn und Eigensinn des Materials, Projekte, Anregungen, Aktionen, Berlin 2001, S. 222f.

33 P. Kathke: Sinn und Eigensinn des Materials, S. 224.

34 Soentgen, Jens: Das Unscheinbare. Phänomenologische Beschreibungen von Stoffen, Dingen und fraktalen Gebilden, Berlin 1997, S. 31.

35 Vgl. P. Kathke: Sinn und Eigensinn des Materials, S. 224.

36 P. Kathke: Sinn und Eigensinn des Materials, S. 226.

37 P. Kathke: Sinn und Eigensinn des Materials, S. 226.

38 Als zwei Beispiele sind hier zu nennen: Schwebel, Horst: Die Kunst und das Christentum. Geschichte eines Konflikts, München 2002 und Redeker, Mirjam-Christina: Wahrnehmung und Glaube. Zum Verhältnis von Theologie und Ästhetik in gegenwärtiger Zeit, Bd. 155, Berlin 2011.

Ergriffensein von etwas, das uns unbedingt angeht«[39]. Demgegenüber siedelt Andreas Mertin das Religiöse der ästhetischen Erfahrung im individuellen Deutungshorizont der Rezipierenden an und versteht es als »eine besondere Art des theologischen Mit-Denkens«[40]. Erinnerungskoffer und die darin enthaltenen Artefakte bergen das Potenzial dieses spezifisch-haptischen und sinnlich-anregenden Aufforderungscharakters. Sie können dazu einladen, »tatsächlich auch begriffen«[41] zu werden.

Im Gegensatz zu den musealen Artefakten, die eines sensiblen Umgangs bedürfen und somit meist nicht haptisch von den Besucher:innen erfahren werden können, laden die gesammelten und eigens künstlerisch hergestellten Replikate in den Erinnerungskoffern die Rezipient:innen dazu ein, diese sinnlich zu erfahren. Das Anfassen ist hier explizit erwünscht. Dies scheint angesichts der Forderung von Siegfried Saerberg bedeutsam. Er konstatiert, dass insbesondere Museen visuell ausgerichtet sind und das, obwohl – wie auch Petra Kathke feststellte (s.o.) – der Mensch multisensorisch seine Umgebung wahrnimmt. Für Saerberg stellt dies mit seinem Disability Hintergrund ein gravierendes Manko dar, da es bestimmte Personen aus dieser kulturellen Teilhabe ausschließt, die auf andere Sinne (wie Haptik, Geruch etc.) zur Wahrnehmung angewiesen sind. Daher fordert er eine sensorische Diversität von Museumsräumen.[42] Da Erinnerungskoffer auch als »Museen im Kleinen«[43] betrachtet werden, sollten auch sie der Forderung entsprechend gestaltet werden.

Handelt es sich um historische Artefakte, wohnt ihnen der Zauber der Authentizität inne (oder kann ihnen zugeschrieben werden), weil ihnen die Vergangenheit eingeschrieben ist und sie diese ›(er-)fassbar‹ machen. Da sich aber seltener »originale« historische Gegenstände in Erinnerungskoffern befinden, können die Gegenstände angefasst werden. Die hierfür teils eigens erzeugten Artefakte knüpfen an dieser Stelle an die Methode der Spurensucher:innen an: Replike und eigens geschaffenes Material bekommen damit einen Verweischarakter und substituieren Dinge, die nicht in einem beliebigen Koffer gelagert werden können (wie z.B. bedeutende Kunstwerke oder besondere Kultgegenstände) oder die nicht (mehr) vorhanden sind.

39 Tillich, Paul: Protestantismus und Expressionismus, in: Almanach auf das Jahr des Herrn 1959, Hamburg 1959, S. 80–87, hier 82.

40 Vgl. Mertin, Andreas: Eine protestantische Sicht auf die Kunst. Zehn Grundsätze, in: Magazin für Kunst, Kultur, Theologie 77 (2002), https://www.theomag.de/77/am391.htm (Zugriff 01.03.2021).

41 T. Gojny: Religion zum Mitnehmen, S. 101.

42 Vgl. Saerberg, Siegfried: Sensorische Räume und museale Regimes. Von visueller Dominanz zu sensorischer Diversität, in: Tervooren, Anja/Weber, Jürgen: Wege zur Kultur. Barrieren und Barrierefreiheit in Kultur- und Bildungseinrichtungen, Berlin 2012, S. 171–190.

43 Vgl. J. Ströter-Bender: Museumskoffer, Material- und Ideenkisten, S. 9.

3. Narrativität, Materialität und Authentizität von Artefakten in Erinnerungskoffern

Sollen spezifisch ausgewähltes Material und somit auch Artefakte in Erinnerungskoffern zum Ausgangspunkt historischen und religiösen Lernens werden, muss immer auch eine kritische Auseinandersetzung mit dem jeweiligen historischen und kulturellen Kontext erfolgen.[44] Ebenso müssen die alltägliche Verwendung, die industrielle Nutzung oder die spezifischen Vorstellungen des Kunsthandwerks, »die in der Kunst häufig konterkariert und damit erst bewusst gemacht werden«[45], beim Gebrauch gebührend berücksichtigt werden. Aufgrund der narrativen Grundstruktur der Geschichte stellt sich hierbei im Besonderen die Frage, ob das Material immer zwingend ›authentisch‹ sein muss bzw. was unter einer solchen Authentizität verstanden werden kann. Spätestens in Folge des linguistic turn wird die Objektivität der Geschichtsforschung diskutiert. Geschichte entsteht in einem »produktiv-konstruktive[m] Akt«[46]: Sie wird immer in Narrationen gebettet und auch Quellen sind »Konstruktionen von Wirklichkeit«, die aus einer spezifischen Perspektive heraus verfasst sind.[47] Jede Geschichtsschreibung hat nach Hayden White fiktionale Anteile, weil die Autor:innen der Geschichte mittels »bedeutungsstiftende[r] Strukturen« und »metaphorische[r] Strategien« Sinngehalt und Bedeutung verleihen.[48] White hebt hervor, dass die überlieferten Ereignisse »Elemente einer Geschichte« sind, die Historiker:innen zu einer stimmigen Geschichte zusammenfügen.[49] Um das Unvertraute der Vergangenheit erfahrbar werden zu lassen, muss es in kulturell gängige Interpretationskonzepte eingebettet werden.[50] Dies gilt auch für Artefakte. Sie sind »Objekt[e] mit Zeitzeugenschaft«[51], die etwas von der Vergangenheit erzählen.[52] Auch sie werden in Narrative gebettet und

---

44 Vgl. Pauls, Karina: Art. Materialität, in: Lexikon der Kunstpädagogik (2017), S. 332–337, hier S. 334.

45 Vgl. K. Pauls: Art. Materialität, S. 334.

46 Zitiert nach: Angehrn, Emil: Vom Sinn der Geschichte, in: Depkat, Volker/Müller, Matthias/Sommer, Andreas Urs (Hg.): Wozu Geschichte(n)? Geschichtswissenschaft und Geschichtsphilosophie, Stuttgart 2004, S. 15–30, hier S. 19.

47 Conrad, Christoph/Kessel, Martina: Geschichte ohne Zentrum, in: Conrad, Christoph (Hg.): Geschichte schreiben in der Postmoderne. Beiträge zur aktuellen Diskussion, Stuttgart 1994, S. 9–36, hier 16.

48 C. Conrad/M. Kessel: Geschichte ohne Zentrum, S. 20.

49 White, Hayden, Der historische Text als literarisches Kunstwerk, in: Conrad, Christoph (Hg.): Geschichte schreiben in der Postmoderne. Beiträge zur aktuellen Diskussion, Stuttgart 1994, S. 123–157, hier S. 128.

50 Vgl. H. White: Der historische Text, S. 131; vgl. C. Conrad/M. Kessel: Geschichte ohne Zentrum, S. 20.

51 C. Conrad/M. Kessel: Geschichte ohne Zentrum, S. 20.

52 Vgl. C. Conrad/M. Kessel: Geschichte ohne Zentrum, S. 20.

›vertraut‹ gemacht, um Bedeutung zu erhalten. Dabei ist das kulturelle Gedenken, aus dem sich der Umgang mit Artefakten ergibt, immer Gegenstand von (auch unbewussten) Aushandlungsprozessen: Es wird »inszeniert, kontingent überformt durch je aktuelle Interessen und gesellschaftliche Erwartungen, durch (teils milieugeprägte) kulturelle Vorgaben und Präferenzen und […] [ist] […] häufig politisch gesteuert«[53]. Deshalb muss beim Umgang mit Artefakten auch die »Ding-Sozialisation«[54] berücksichtigt werden. Ist diese Sozialisation nicht mehr vorhanden und wird man mit »Dingen und Dingarrangements konfrontiert […], in deren konjunktive oder institutionalisierte Transaktionsräume man nicht bereits einsozialisiert worden ist«[55], entstehen Fremdheitsgefühle. So wird beispielsweise die Gebrauchskultur religiöser Gegenstände wie der Abendmahlskelch in kultischen Vollzügen habituiert oder in vertraute Bedeutungszusammenhänge eingebettet, die durch Sozialisation angeeignet werden. Aufgrund der abnehmenden religiösen Sozialisation sind sie teilweise nicht mehr ins kulturelle Gedächtnis gebettet und müssen neu entdeckt und erschlossen werden. In Migrationsgesellschaften stellt sich zudem die Frage nach einer kulturellen Teilhabe aller menschlichen Individuen und nach der interkulturellen Geschichte religiöser Artefakte. Dies birgt gleichzeitig jedoch die Chance, sie mit neuem Blick zu erschließen. Sie können zum Ausgangspunkt von Bildungsprozessen gemacht werden: »Die (Wieder-)entdeckung der Dinge lässt pädagogische Prozesse in einem anderen Licht erscheinen und schärft den Blick für die Verwicklungen von Menschen und materialen Objekten.«[56] Zugleich gibt es nicht von allen Menschen und Ereignissen Quellen. Geschichte wurde meist aus Siegerperspektive berichtet und Herrschende hatten die Mittel, um Quellen zu hinterlassen. So stellt sich die Frage nach einer Zeugenschaft und Erinnerung an die Alltagsgeschichte der ›kleinen Leute‹, der Marginalisierten und Opfer. Spurensucher:innen wollen diesen mit ihren ›erfundenen‹ Artefakten eine Stimme verleihen. Wohlgemerkt geht es dabei nicht um Geschichtsrevisionismus. Aufgrund der narrativen Grundstruktur von Geschichte muss auch die Materialität hinsichtlich einer ›Authentizität‹ von Artefakten befragt werden. Doch wann gilt ein materielles Artefakt als authentisch? Die Verhandlung von Echtheitsansprüchen oder auch Originalzuschreibungen von Artefakten (Objektauthentizität) werden kontrovers innerhalb der verschiedenen Fachdisziplinen verhandelt. Der Authentizitätsbegriff wird hierzu meist in Abgrenzung zum gefälschten Objekt/Kopie/Replikat betrachtet. Demzufolge gelten nicht nur historisch weit zurückliegende Artefakte wie z.B.

53 P. Bubmann: Erinnerungskultur, S. 13.

54 Nohl, Arnd-Michael: Die Materialität impliziten Wissens, in: Kraus, Anja/Budde, Jürgen/Hietzge, Maud/Wulf, Christoph (Hg.): Handbuch Schweigendes Wissen. Erziehung, Bildung Sozialisation und Lernen, Weinheim/Basel 2017, S. 541–551, hier S. 547.

55 A.-M. Nohl: Die Materialität impliziten Wissens, S. 547.

56 A.-M. Nohl: Die Materialität impliziten Wissens, S. 550.

die Qumran-Fragmente, sondern auch alltägliche Objekte wie z.B. ein Rosenkranz als authentisch, sofern ihre Echtheit/Originalität auf bestimmter Quellenbasis wissenschaftlich nachweisbar sind und sie nicht als ein Replikat eines anderen Artefakts geschaffen wurden.[57] In Erinnerungskoffern liegt der Authentizität des Materials eine ambivalente Bedeutung zugrunde. So konstatiert Johanna Tewes, dass den Replikaten einerseits vorgeworfen wird, sie würden die Aura der originalen Artefakte verfälschen sowie seinen existenziellen Zweck abwerten, der als kostbar und schützenswert angesehen wird und einer besonderen Pflege bedarf.[58] Doch genau jene erzeugte erfahrbare Distanz machen sich andererseits die Kopien zu eigen, die aufgrund ihrer gestalteten Beschaffenheit hinsichtlich Material, Aussehen und Haptik dem Original sehr ähnlich sind, ohne aber die Bedeutung der originalen Artefakte infrage zu stellen.[59] Sie sind imstande, den »Verlust sinnlicher Materialerfahrung«[60] zu stillen und zugleich weiteren Wissenshunger zu initiieren, der wiederum von den Pädagog:innen differenziert aufgegriffen werden kann. Zudem sorgen sie durch ihre ganzheitlich-sinnliche Materialerfahrung dafür, dass beide Gehirnhälften angeregt und »eine effizientere Abspeicherung des Gelernten«[61] erfolgen kann.[62] Die Vermittlung von Authentizität ist hierbei noch gegeben, »wenn gewissermaßen durch die didaktisch-methodische Aufbereitung mittels Replikat etwas davon transportiert wird, besonders wenn beispielsweise durch einen Museumsgang das Original in den Unterrichtskontext mit einbezogen werden kann«[63]. Gerade bei religiösen Erinnerungskoffern, die eines sensiblen und respektvollen Umgangs mit Artefakten und ihrer Replikate bedürfen, nimmt die Frage nach Authentizität im Bereich des Zeugnis-Lernens einen hohen Stellenwert ein.[64] »Je nachdem, ob Gegenstände mit einem ›Authentizitätsanspruch‹ verbunden werden oder sie in erster Linie zeichenhaft, symbolisch oder modellhaft für etwas Anderes stehen, erfordern sie unterschiedliche didaktische Inszenierungen.«[65] Daher muss bei jedem didaktischen Einsatz eines Artefakts oder Replikats nicht

57 Vgl. Weindl, Roman: Die »Aura« des Originals im Museum. Über den Zusammenhang von Authentizität und Besucherinteresse, Bielefeld 2019, S. 73ff.

58 Vgl. Tewes, Johanna: Museumskoffer und Kunstunterricht, in: World Heritage And Arts Education 1 (2009), S. 23–31, hier S. 27f.

59 Vgl. J. Tewes: Museumskoffer und Kunstunterricht, S. 27f., vgl. H.J. Gach: Geschichte auf Reisen, S. 31ff.

60 J. Ströter-Bender: Museumskoffer, Material- und Ideenkisten, S. 18.

61 J. Tewes: Museumskoffer und Kunstunterricht, S. 27.

62 Vgl. J. Tewes: Museumskoffer und Kunstunterricht, S. 27, vgl. H.J. Gach: Geschichte auf Reisen, S. 31ff.; vgl. J. Ströter-Bender: Museumskoffer, Material- und Ideenkisten, S. 2ff.

63 H.J. Gach: Geschichte auf Reisen, S. 30.

64 Vgl. T. Gojny: Art. Religionskoffer, o. S.; vgl. Meyer, Karlo: Grundlagen interreligiösen Lernens, Göttingen 2019, 388ff.; vgl. Sitzberger, Rudolf: Die Macht religiöser Artefakte im religiösen Lern-Lehrprozess, in: ÖRF 27/2 (2019), S. 152–169, hier 154ff.

65 T. Gojny: Religion zum Mitnehmen, S. 108.

nur die jeweilige ›Ding-Sozialisation‹ und der jeweilige »Zeugnis-Charakter«[66] herausgearbeitet werden, »der eben nicht nur eine kulturelle Kuriosität bildet, sondern Zeuge eines Gebrauchs und eines Bezugs zu einem Transzendenten, Heiligen, Göttlichen oder Ähnlichem ist«[67], sondern auch das ihm innewohnende immaterielle Erinnerungsnarrativ als Zeug:in des Glaubens bzw. eines historischen Ereignisses. Wenngleich die ›Ding-Sozialisation‹ und der jeweilige ›Zeugnis-Charakter‹ durch Sachinformationen und erläuternde Worte abstrakt hergestellt werden kann, sind es insbesondere Narrationen, sinnlich Erfahrbares oder persönliche Erlebnisberichte, die die Artefakte anschaulich machen.[68]

4. Erinnerungskoffer als Gedächtnis des Nicht-Artikulierbaren und Affizierungsmoment für Schüler:innen

Produktive »Fälschungen« von Artefakten können auch in einer weiteren Hinsicht einen konstruktiv-kritischen Umgang mit Geschichte und Erinnerung fördern: Wie zuvor dargelegt, ist Geschichtsschreibung auch von Machtdynamiken bestimmt und es gibt Ereignisse, von denen keine Zeugnisse (mehr) existieren. In der Geschichte gab es immer wieder kreative Wege, »Gegengeschichte« weiterzutragen und die Zensur von Herrschenden zu umgehen. Literatur und Artefakte konnten zum Erinnerungsträger werden, die verschlüsselte Erzählungen bergen. In dieser Tradition können für Erinnerungskoffer Artefakte geschaffen werden, die auf die Leerstellen von Geschichte, auf sprachlose Erinnerung und das »Gedächtnis des Nichtartikulierbaren«[69] verweisen. Kunst kann hierbei eine poetische Zeugnisfunktion bekommen, wenn der Verweischarakter des Zeugnisses und der Anspruch auf Wahrhaftigkeit gewahrt wird.[70]

In Bezug auf Erinnerungserzählungen geht Ricœur von einem »Affiziert-Sein« der Zeug:innen aus, die etwas erfahren haben und mit ihren Erinnerungserzählungen das Erlebte transportieren.[71] »Man muss aufhören«, so Ricœur, »sich zu fragen, ob eine Erzählung einem Ereignis ähnelt; man muss sich vielmehr fragen, ob die Gesamtheit der miteinander konfrontierten Zeugnisse verlässlich ist. Wenn das der Fall ist, können wir sagen, dass der Zeuge uns an dem erzählten Ereignis

66 K. Meyer: Grundlagen interreligiösen Lernens, S. 388.
67 K. Meyer: Grundlagen interreligiösen Lernens, S. 388.
68 Vgl. K. Meyer: Grundlagen interreligiösen Lernens, S. 388ff.
69 B. Konz: Anamnetisches Theologisieren, S. 137f.
70 Vgl. in Bezug auf Ricœur: Liebsch, Burkhard, Vorwort, S. 13; B. Konz: Anamnetisches Theologisieren, 130f.
71 Vgl. B. Konz: Anamnetisches Theologisieren, S. 131f.

hat *teilnehmen* lassen.«[72] Entscheidend ist für Ricœur der grundlegende Anspruch auf Wahrhaftigkeit des Zeugnisses bzw. des Berichtes eines/einer Zeug:in.[73] Bevor der Zeuge seine Wahrnehmung mitteilt, »hat er gesehen, gehört, erfahren (oder er hat geglaubt zu sehen, zu hören, zu erfahren, darauf kommt es nicht an)«.[74] Er ist, wie Ricœur sagt, »Affiziert worden«, d.h. durch das Ereignis betroffen, vielleicht erschüttert, verletzt, aufgewühlt.[75] Was er später erzählt, hat mit diesem »*Affiziert-sein*« zu tun.[76] So gesehen lässt sich nach Ricœur »von einem Abdruck des vorangegangenen Ereignisses sprechen, der dem Zeugnis selbst vorausgeht; der Abdruck wird in gewisser Weise durch das Zeugnis übertragen, welches einen Aspekt von Passivität, von *Pathos* aufweist […]«[77]. Die Erzählung wirkt auf die Hörenden, die nun ihrerseits den Effekten des Geschehenen ausgesetzt sind, »dessen Energie oder Gewalt das Zeugnis vermittelt«[78]. Hierbei werden sie »zu […] Zeugen zweiten Grades«[79]. Hierauf aufbauend könnte die These aufgestellt werden, dass durch eine intensive Beschäftigung mit Erinnerungsmaterial, das Entdecken der Dinggeschichte durch sinnliches ›erfassen‹ eine Zeugenschaft dritten Grades entstehen kann, insofern man die Geschichte nicht mehr durch eine:n Zeug:in vermittelt bekommt, diese dem Artefakt aber noch teilhaftig ist, oder durch die dem Replik innewohnenden Verweischarakter und ihren wahren Kern erspürt werden kann. Kriterium für die Artefakte von Erinnerungskoffern sind von hier aus weitergedacht der Anspruch auf eine Wahrhaftigkeit, dass sie etwas mitteilen und ›Zeugenschaft‹ übernehmen, das nicht im Widerspruch zu den Inhalten der Religionen oder dem Geschehenen steht, was das Gesamt der Quellen mitteilt. Der kreative Prozess der Erstellung von Material sollte eine Affizierung intendieren, dass SuS zur tieferen Auseinandersetzung mit Glaubensinhalten und -praxen bzw. mit Geschichte motiviert und sie gegebenenfalls zu »Zeugen zweiten Grades« werden lässt.

Insgesamt stellten die narrativ-sinnlichen Präsentationen der religiösen Erinnerungskoffer anschaulich-vermittelnd vielfältige Glaubensansichten und -aspekte aus dem jeweiligen religiösen Alltag paradigmatisch dar. Wird der Erinnerungskoffer zum didaktischen Angebot, ist sein Gebrauch und seine Inszenierung zu bedenken: Bedeutsam ist hierbei »die Art des Öffnens des Koffers z.B. durch rahmende

72 Ricœur, Paul: Das Rätsel der Vergangenheit. Erinnern – Vergessen – Verzeihen, Bd. 2: Essener kulturwissenschaftliche Vorträge, Göttingen 1998, S. 33.

73 Vgl. Liebsch, Burkhard: Vorwort, in: Ricœur, Paul: Das Rätsel der Vergangenheit. Erinnern – Vergessen – Verzeihen, Göttingen 1998, S. 7–20, hier S. 13.

74 P. Ricœur: Das Rätsel der Vergangenheit, S. 38.

75 P. Ricœur: Das Rätsel der Vergangenheit, S. 38.

76 Vgl. P. Ricœur: Das Rätsel der Vergangenheit, S. 38.

77 P. Ricœur: Das Rätsel der Vergangenheit, S. 38.

78 P. Ricœur: Das Rätsel der Vergangenheit, S. 39.

79 P. Ricœur: Das Rätsel der Vergangenheit, S. 39.

Erzählungen, rituelle bzw. dramaturgische Elemente, das Präsentieren und Inszenieren der enthaltenen Dinge sowie die Nachbereitung«[80]. Durch ihren spezifischen haptischen Aufforderungscharakter laden sie die SuS durch das unterschiedliche Material dazu ein, den jeweiligen (religiösen) Inhalt multisensorisch eigenständig oder auch im Plenum zu erkunden, wodurch die eigene erfahrende Wirklichkeit mit einer individuellen Sinngebung verknüpft wird.[81] Da viele Stimmen viele Geschichten erzählen, können Erinnerungskoffer nicht nur die eigenen Standpunkte der SuS vermitteln, sondern zugleich auch als Diskussionsangebot dienen, die wiederum kontextualisiert im Rahmen des Theologisierens (mit Kunst) aufgegriffen werden können. Insbesondere beim Umgang mit den darin enthaltenen religiösen Artefakten und ihren Replikaten, die als (stellvertretende) Zeug:innen »eines Glaubens und einer Verehrung«[82] fungieren, muss dabei stets die jeweilige ›Ding-Sozialisation‹ berücksichtigt werden, damit es eben »nicht zu einer Exotisierung, Musealisierung bzw. zu einer Banalisierung der jeweiligen Religion kommt und Klischees eher noch verstärkt als abgebaut werden, aber auch nicht zu einem übergriffigen Verhalten, bei dem etwa mit den Dingen Rituale und Feste nachgespielt werden«[83]. Der themenbezogene religiöse Erinnerungskoffer wird dabei selbst zu einem Artefakt. Von Menschen (wie Pädagog:innen oder Schüler:innen) als Unikate geschaffen, verdichten sich methodisch-didaktisch aufbereitet in ihm kulturell-verdinglichte Erinnerungsnarrative mit einem religiös dimensionierten Charakter, in den sich die Schüler:innen als Spurensucher:innen selbst mit ihren eigenen Erinnerungsnarrativen einschreiben können. Durch das ganzheitlich-sinnliche Erleben soll ein Affizierungsmoment für Schüler:innen angebahnt werden, der sie zur tieferen Auseinandersetzung mit Glaubensinhalten und -praxen bzw. mit Geschichte anregt und möglicherweise eine Zeugenschaft dritten Grades evoziert.

---

80 T. Gojny: Religion zum Mitnehmen, S. 103.

81 Vgl. J. Ströter-Bender: Museumskoffer, Material- und Ideenkisten, S. 18ff.; vgl. P. Kathke: Sinn und Eigensinn des Materials, S. 226.

82 K. Meyer: Grundlagen interreligiösen Lernens, S. 217.

83 T. Gojny: Religion zum Mitnehmen, S. 111.

Einrichten ist Aneignen

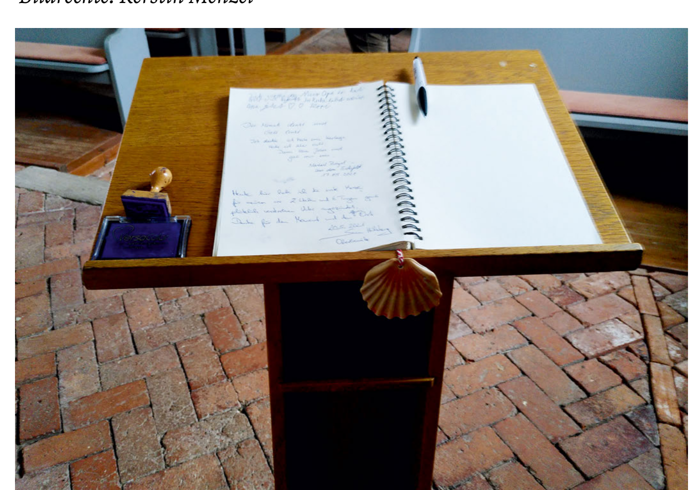
Gegenstände als Zugang zur Erforschung einer veränderten Nutzung von Kirchengebäuden

Kerstin Menzel

Im Altarraum der Kirche steht ein Lesepult. Es steht an klassischer Stelle, von der Gemeinde aus gesehen links vom Altar, wenige Schritte von der Stufe entfernt, die den Altarraum begrenzt.[1] Es ist schlicht, aus einem tiefbraunen Holz gefertigt, ausgerichtet auf die Kirchenbänke. Tritt man jedoch dahinter, wird man nicht zur Vorlesenden. Kein Lektionar, kein Predigtmanuskript, keine Bibel liegt darauf, sondern ein etwa A4 großes Ringbuch mit weißen Seiten, in das Menschen mit Kugelschreiber ihren Dank, ihre Freude über den Kirchenraum, ihre Eindrücke notiert haben. Als Lesezeichen dient eine rot-weiße Kordel, an der eine große Muschel befestigt ist. Daneben liegt ein mit Deckel verschlossenes blaues Stempelkissen und ein Stempel, dessen Abdruck – eine Marienfigur – sich auch an verschiedenen Stellen des Ringbuches findet (Abb. 1). Die Besucherin wird also zur Betrachtenden, zur Schreibenden, zur Lesenden und zur Stempelnden, mit dem Altar im Rücken. Hebt man den Blick, sieht man auf die leeren Kirchenbänke und, wenn man etwas nach links schaut, eine Frauenskulptur, die dem Bild auf dem Stempel ähnelt. Die Materialien auf dem Pult wirken pragmatisch: das Stempelkissen trägt die Marke des Herstellers auf dem Deckel, der Kugelschreiber aus schwarz-weißer Plastik einen Werbeaufdruck. Das Ringbuch ist mit gutem Papier gefertigt, wirkt jedoch insgesamt nicht außerordentlich hochwertig. Diese Konstellation von Artefakten treffe ich als teilnehmende Beobachterin in einer Dorfkirche in der Nähe von Leipzig an. Meine Wahrnehmung ist fokussiert auf die kleinen Gegenstände im Raum, die Einblick geben in die Nutzung dieses Raumes und die Anordnung der Artefakte im Raum insgesamt. Sie verraten Prozesse der Aneignung dieses Raumes und – in der vertieften Analyse – der Spannung, in der unterschiedliche Nutzungslogiken zueinanderstehen.

1 *Die Veröffentlichung entstand im Rahmen der Arbeit der Forschungsgruppe Sakralraumtransformation, gefördert durch die Deutsche Forschungsgemeinschaft (DFG) – Projektnummer 414968229.*

Abb. 1: Lesepult mit Pilgerbuch, alle Bilder aus der Marienkirche Horburg; Bildrechte: Kerstin Menzel



In der Diskussion um die veränderte Nutzung von Kirchengebäuden ist Konsens, dass die Kirchengebäude mehr als eine institutionelle Bedeutung haben und sich in ihnen »verschiedene Referenzhorizonte verschränken, die durchaus in Spannung zueinander stehen können«[2]. Sie haben gemeinschaftliche und individuelle religiöse Bedeutung, historische und sozialräumliche, ortsgeschichtliche und biografiebezogene, um nur die wichtigsten zu benennen. Diese Vielfalt der Bedeutungszuschreibungen kommt auch in Transformationsprozessen der Nutzung von Kirchen in spannungsreicher Weise zum Tragen. Anhand eines genaueren Blickes auf die Gegenstände in einem exemplarischen Kirchenraum soll dieser Aufsatz diese These erhellen.[3] Nach einigen kurzen Vorüberlegungen zum Wechselverhältnis von Nutzung und Einrichtung zeige ich am Beispiel der oben genannten Dorfkirche die unterschiedlichen Logiken einer sich entwickelnden Neunutzung auf und bündele diese abschließend mit Überlegungen zu Aneignungs- und Aushandlungsprozessen, die sich darin manifestieren.

---

2 Keller, Sonja: Kirchengebäude in urbanen Gebieten. Wahrnehmung – Deutung – Umnutzung in praktisch-theologischer Perspektive, Berlin/Boston 2016, S. 209. Vgl. auch Körs, Anna: Gesellschaftliche Bedeutung von Kirchenräumen. Eine raumsoziologische Studie zur Besucherperspektive, Wiesbaden 2012, S. 365–372.

3 Vgl. Roggenkamp, Antje/Keller, Sonja: Artefakte, Objekte, Räume. Praxeologische Zugänge in Praktischer Theologie und Religionspädagogik, in: Zeitschrift für Theologie und Kirche 118/2 (2021), S. 241–265, bes. S. 262.

1. Ausstattung von Kirchen – Einrichten und Nutzen im Wechselspiel

Die Veränderung von Nutzungskonzeptionen hat schon immer auch zu räumlichen Veränderungen geführt. Die Einführung von Kirchenbänken in lutherischen und reformierten Kirchen etwa ist zwar keine konfessionelle Erfindung, deren beinahe flächendeckende Etablierung folgt aber der theologischen Dynamik einer Fokussierung auf das in Predigt und Lesung gehörte Wort.[4] »Die Kirchenbank enthält […] nicht nur die Möglichkeit zur äußerlichen Körperkontrolle, sondern bietet auch die Chance zur inneren Arbeit an Geist und Seele«, wie Manfred Josuttis schreibt.[5] »Im Gegenüber von Kanzel und Kirchenbank präsentiert sich ein Heilsgeschehen, das in theologischer Terminologie als dynamisches Sprachereignis zwischen Wort und Glaube verstanden wird.«[6] Entsprechend wird die Sitzanordnung auf die Kanzel hin zentriert, mit spannungsreichen Folgen für Langhäuser, deren Chorraum in der nun quer angeordneten Sitzordnung aus dem Fokus gerät.[7] In den Sitzgelegenheiten und deren Anordnung materialisieren sich also theologische und liturgietheoretische Grundentscheidungen. Entsprechend haben veränderte liturgische Konzepte auch Konsequenzen für die Einrichtung. Gegenwärtig werden entsprechend der Dynamik liturgischer Formen und einer gewünschten Multifunktionalität der Kirchenräume an vielen Orten die Bänke entfernt. In der Leipziger Jugendkirche finden neben dem – in unterschiedlicher Sitzordnung gestalteten – Jugendgottesdienst auch Konzerte und Feste statt. In der Leipziger Heilandskirche, die zum Stadtteilzentrum entwickelt werden soll, ist ohne feste Bänke auch Raum für den Weihnachtsmarkt und für Kunstinstallationen. Der Gottesdienst zwischen zwei Kunstwerken wird dann räumlich anders inszeniert als der Gottesdienst, in dem »vorn« der Chor singt. In einer Kulturkirche ermöglicht das Ausräumen den Freiraum zum Flanieren zwischen den ausgestellten Objekten.

Die Ausstattung einer Kirche bringt neben theologischen auch die sozialen Konstellationen material zum Ausdruck. Auch dies ist am Beispiel des Gestühls anschaulich. Dieses bildet zunächst die ständische und Geschlechterordnung der frühen Neuzeit ab oder ist über Eigentumsverhältnisse mit diesen direkt verquickt.[8] Sitzgelegenheiten liturgisch Leitender und weltlicher Autoritäten sind vom

4 Josuttis, Manfred: Der Weg in das Leben. Eine Einführung in den Gottesdienst auf verhaltenswissenschaftlicher Grundlage, Gütersloh ³2000, S. 122.

5 M. Josuttis: Der Weg, S. 123.

6 M. Josuttis: Der Weg, S. 125.

7 Ellwardt, Kathrin: Evangelischer Kirchenbau in Deutschland (Imhof-Kulturgeschichte), Petersberg 2008, S. 18f. Die Einrichtung von Querkirchen ließe sich entsprechend als bauliche Folgewirkung dieser veränderten Möblierung verstehen, vgl. K. Ellwardt: Kirchenbau, S. 30.

8 Vgl. Huffmann, Walter/Bock, Ulrich/Böttcher, Hartmut: Kirchengestühl, in: RGG⁴, Sp. 1196–1197. Vgl. M. Josuttis, Der Weg, S. 116f.

Gestühl der Gemeinde – so wie vorher von deren stehender Haltung – abgesetzt.[9] Im Ausräumen und Umräumen zeigt sich daher auch immer eine Veränderung der sozialen Verhältnisse.

Es ist jedoch nicht so, dass allein die Nutzungskonzeption die räumliche Anordnung bestimmt, sondern auch umgekehrt: Die Wirksamkeit des Materiellen hat zwei Seiten: Einerseits kann die Materialität des vorhandenen Baus zwar – in unterschiedlichem Ausmaß – durch bauliche Eingriffe verändert werden, sie setzt Nutzungen jedoch auch Grenzen und beeinflusst deren Entwicklung.[10] Andererseits kristallisieren sich Nutzungen zuweilen erst durch die Anordnung von Gegenständen heraus. Im Fall der Veränderung wird das ansichtig: So wurden in St. Katharinen in Braunschweig 2020 pandemiebedingt die vorderen Bänke um 180 Grad gedreht, so dass mit den querstehenden Bänken in den Seitenschiffen eine zentrale Anordnung um den in die Raummitte versetzten Volksaltar entstand.[11] Im Zuge der Gottesdienste entstanden nun neue liturgische Formen wie das Angebot, während des gesamten Gottesdienstes in Sand steckende Kerzen auf dem Altar anzuzünden. Der Predigtstil veränderte sich durch die neue Position der Predigenden im Raum und auch die Kirchenmusiker:innen begannen zu experimentieren.

Einräumen und Umräumen ist daher nicht banal. Einmal vorhandene Gegenstände entwickeln unter Umständen ein Eigenleben und eine Beharrungskraft, die man vorher nicht geahnt hat. Sie geben Bewegungen und körperliche Vollzüge im Raum vor und begrenzen andere, beeinflussen Blicke und Positionierungsmöglichkeiten. Es heften sich Erinnerungen und symbolische Deutungen an sie. Sie haben – mit der Architektursoziologin Silke Steets gesprochen – materielle, zeichenhafte und symbolische Objektivationen bzw. Sollsuggestionen.[12]

Dies gilt auch für Gegenstände, die mobiler sind als das schwere Gestühl: für Blumenvasen und Teppiche, für Kerzenständer und Plakatwände, für Altardecken

---

9 Vgl. W. Huffmann: Kirchengestühl, Sp. 1197; M. Josuttis, Der Weg, S. 114f.

10 Vgl. dazu mit unterschiedlichen Akzentuierungen Delitz, Heike: Gebaute Gesellschaft. Architektur als Medium des Sozialen, Frankfurt a.M. 2010; Steets, Silke: Der sinnhafte Aufbau der gebauten Welt. Eine Architektursoziologie, Berlin [1]2015 und Fischer, Joachim: Gebaute Welt als schweres Kommunikationsmedium der Gesellschaft. Architektur und Religion aus architektursoziologischer Perspektive, in: Karstein, Uta/Schmidt-Lux, Thomas (Hg.): Architekturen und Artefakte. Zur Materialität des Religiösen, Wiesbaden 2017, S. 49–69.

11 Ich danke Pfarrer Werner Busch für den Bericht über diese Transformationen.

12 S. Steets, Der sinnhafte Aufbau, S. 164–205. Vgl. Radermacher, Martin: »Not a Church Anymore«: The Deconsecration and Conversion of the Dominican Church in Münster (Westphalia, Germany), in: Material Religion 17 (2021), S. 1–28, hier S. 5; Deeg, Alexander/Menzel, Kerstin: Ökumene der Dritten Räume und der Konvivenz. Konfessionelle Prägung von Raumerfahrung und die Potenziale ökumenischer Kirchenzentren, in: Gerhards, Albert/Kopp, Stefan (Hg.): Von der Simultankirche zum ökumenischen Kirchenzentrum. Sakralbauten im Spannungsfeld christlicher Konfessionen (Kirche in Zeiten der Veränderung, Bd. 10), Freiburg 2021, S. 211–238.

und Bilder. Dass über solche Gegenstände ästhetische Präferenzen verhandelt werden, ist keine neue Erkenntnis.[13] Im Kontext der Wieder- und Neunutzung von Kirchengebäuden erscheint ein genauer Blick auf die Gegenstände jenseits der Prinzipalstücke aber aussichtsreich. Im Folgenden will ich aufzeigen, wie eine solche artefaktbezogene Perspektive Spannungen und Mehrdeutigkeiten im Raum sichtbar macht und den Blick schärft für die Übergangsbereiche neuer Nutzungen, die nicht erst mit einem Umnutzungsantrag oder größeren Baumaßnahmen beginnt, sondern schon mit dem Einräumen neuer Gegenstände. Ich schließe damit an Untersuchungen zu umgenutzten Kirchengebäuden als Assemblages[14] oder sozial-räumlichen Arrangements[15] an, auch wenn ich hier weniger am Verhältnis von Religiösem und Säkularem[16] interessiert bin, sondern am Zusammenspiel unterschiedlicher Nutzungslogiken.

2. Einrichten ist Aneignen – Marienkirche Horburg

Dieses Wechselspiel von Einrichtung und Nutzung soll im Folgenden an einem Beispiel konkretisiert werden. Es ist eine Kirche, die für die ostdeutsche Landschaft der Transformation typisch ist, wie sie in der Forschungsgruppe »Sakralraumtransformation. Funktion und Nutzung kirchlicher Orte in Deutschland« derzeit erforscht wird.[17] Die untersuchte Kirche ist in einem sozialen Kontext verortet, der durch for-

---

13 Vgl. etwa den Konflikt um die Paramente in einer Gruppendiskussion der Kirchenmitgliedschaftsuntersuchung: Sammet, Kornelia: Lebensstile in Gruppendiskussionen: Gruppenidentitäten, Abgrenzungen und Konfliktlinien, in: Huber, Wolfgang/Friedrich, Johannes/Steinacker, Peter (Hg.): Kirche in der Vielfalt der Lebensbezüge. Die vierte EKD-Erhebung über Kirchenmitgliedschaft, Gütersloh 2006, S. 247–262, hier S. 255–257.

14 Della Dora, Veronica: Infrasecular geographies, in: Progress in Human Geography 42 (2018), S. 44–71.

15 M. Radermacher: »Not a church anymore«.

16 Vgl. dazu mit architektursoziologischem Vorgehen auch Schmidt-Lux, Thomas: Kirche und Aula zugleich? Eine Gebäudeinterpretation des Leipziger Paulinums, in: Karstein, Uta/Schmidt-Lux, Thomas (Hg.): Architekturen und Artefakte. Zur Materialität des Religiösen, Wiesbaden 2017, S. 121–144.

17 Die DFG-Forschungsgruppe »Sakralraumtransformation. Funktion und Nutzung religiöser Orte in Deutschland« arbeitet interdisziplinär in sieben Teilprojekten. Mit einem heuristisch weiten Transformationsbegriff wurden zunächst in den beiden Untersuchungsräumen Aachen (Raum des Bistums Aachen) und Leipzig (Großraum Leipzig-Halle-Merseburg) alle Nutzungsveränderungen ab 1990 erfasst, die mit baulicher Veränderung einhergehen. Gegenwärtig werden einzelne Transformationen vertieft erforscht. Der vorliegende Text bietet einen vorläufigen Einblick in die Arbeit an diesen Fallstudien. Das Teilprojekt 2 der Universität Leipzig (Projektleitung: Prof. Dr. Alexander Deeg) ist insbesondere am Zusammenspiel von Nutzungen durch kirchliche und andere gesellschaftliche Akteure interessiert.

cierte Säkularität[18] und den Verlust der Selbstverständlichkeit von Kirchenmitgliedschaft und Kontakt mit der Kirche als Institution geprägt ist.[19] Die Gemeinde bzw. der Pfarrsprengel wurde in den Strukturreformen der letzten Jahrzehnte sukzessive vergrößert, was auch die Nutzung durch die Kirchengemeinde reduziert hat. Die Zahl von Kirchen, die eine ähnliche Ausgangssituation aufweisen und deren Nutzung dann durch einen Kirchbauverein neue Dynamik bekommt,[20] ist im Überblick über den ostdeutschen Untersuchungsraum des Projekts sehr eindrücklich. Obwohl hier die Zahl der Gemeindemitglieder pro Kirchengebäude nicht selten unter 100 liegt, ist das dominante Phänomen nicht die klassische Umnutzung, sondern neben der schleichenden Entnutzung[21] vor allem die Wiedernutzung, häufig erweitert durch eine touristische, kulturelle und kommunale Profilierung.[22]

Der »Freundeskreis Horburger Madonna« sammelt seit etwa zehn Jahren Geld zur Unterhaltung und Sanierung des Gebäudes, erforscht dessen Geschichte und bietet unterschiedliche Veranstaltungen an. Wie viele andere Beispiele bewegt sich dieser Fall an der Grenze dessen, was mit Nutzungsveränderung zumeist verbunden wird, da sich im Blick auf die gemeindliche Nutzung eher Kontinuität zeigt und sich die erweiterte Nutzung v.a. im kirchenaffinen kulturellen und touristischen Bereich bewegt. Erkundungen in diesem Grenzbereich erscheinen uns jedoch gerade aussichtsreich für eine materialitätstheoretisch orientierte Erforschung gegenwärtiger Nutzungsveränderungen.

---

18 Wohlrab-Sahr, Monika/Karstein, Uta/Schmidt-Lux, Thomas: Forcierte Säkularität. Religiöser Wandel und Generationendynamik im Osten Deutschlands, Frankfurt a.M. 2009.

19 Vgl. zum Einfluss kultureller Haltungen zu Religion und baukulturellem Erbe V. Della Dora, Infrasecular geographies, S. 62–64.

20 Vgl. zu Kirchbauvereinen: Berger, Peter A./Hock, Klaus/Klie, Thomas (Hg.): Religionshybride. Religion in posttraditionalen Kontexten, Wiesbaden 2013; Berger, Peter A./Hock, Klaus/Klie, Thomas (Hg.): Hybride Religiosität – posttraditionale Gemeinschaft. Kirchenbauvereine, Gutshausvereine und alternative Gemeinschaften in Mecklenburg-Vorpommern, Münster 2014; Klie, Thomas/Scheps, Simone: »Das kann doch nicht so bleiben …«: Kirchbauvereine in Mecklenburg-Vorpommern, in: Erne, Thomas/Schüz, Peter (Hg.): Die Religion des Raumes und die Räumlichkeit der Religion, Göttingen 2010, S. 132–149; Neugebauer, Grietje: Wiederherstellung der symbolischen Mitte des Ortes. Einblick in eine laufende Untersuchung zu Kirchbaufördervereinen in Ostdeutschland, in: Praktische Theologie 44 (1) 2009, S. 57–66; Schieder, Rolf: Dorfkirchen als Orte der Identifikation. Kirchbaufördervereine in praktisch-theologischer Perspektive, in: Pastoraltheologie 95 (10) 2006, S. 440–453.

21 Elke Bergt spricht von einem Anteil von 25 % der Kirchengebäude in der Evangelischen Kirche in Mitteldeutschland, die nicht oder sehr selten genutzt werden, Willinghöfer, Jürgen (Hg.): Ein neuer Typus Kirche. Hybride öffentliche Räume, Berlin 2021, S. 11.

22 Vgl. Siegl, Christine: Gast – Raum – Kirche. Nutzungserweiterung von Dorfkirchen als kirchliches Handeln (Praktische Theologie und Kultur [PThK] 28), Freiburg i.Br. 2018; J. Willinghöfer: Ein neuer Typus Kirche.

Die Kirche wurde in ethnologisch angelegten teilnehmenden Beobachtungen von mir und anderen Mitgliedern der Forschungsgruppe besucht und die Eindrücke in einem Forschungstagebuch festgehalten. Selbstdarstellungen im Internet, Interviewprotokolle und Foto-Dokumentation wurden mit sequenzanalytischen Methoden in Forschungsgruppen interpretiert.[23] Die Pandemie hat einerseits die Möglichkeiten von Besuchen vor Ort eingeschränkt, andererseits auch die Nutzung, vor allem diejenige kollektiver Art, verändert bzw. verhindert. Für die Erforschung von relationalen Räumen, die sich aus der Anordnung von Objekten und Personen ergeben (Löw), ist dies ein Verlust. Darauf werde ich an den entsprechenden Stellen verweisen. Einbezogen wurde aber die autoethnografisch beobachtete Bewegung der Forscherin im Raum. Nach einer kurzen Einordnung zeichne ich fünf unterschiedliche materielle und diskursive Logiken der aktuellen Nutzung nach.

2.1 Kontext

Die Marienkirche Horburg ist ein Bau des 13. Jh.s in einem Dorf am Rande der Auenlandschaft zwischen Elster, Luppe und Saale, etwa 6 km westlich der Leipziger Stadtgrenze und der sächsischen Landesgrenze. Die zentral gelegene Kirche prägt das Ortsbild schon von fern. Nahe der Kirche liegt eine größere diakonische Einrichtung mit Wohnheimen und Werkstätten für beeinträchtigte Menschen, ansonsten wird der Ort durch größere Gehöfte und Wohnhäuser bestimmt. Der aus zwei Dörfern bestehende Ortsteil der Stadt Leuna (Horburg-Maßlau) hat ca. 500 Einwohner:innen. In Horburg und im ebenfalls benachbarten Ort Kötzschlitz sind in den vergangenen Jahren viele Familien aus Leipzig und Halle zugezogen. In Gesprächen begegnet immer wieder die Beschreibung einer Milieudifferenz zwischen v.a. hochkulturell und akademisch gebildeten Zugezogenen und mehrheitlich eher kleinbürgerlich geprägter ansässiger Bevölkerung.

Zusammen mit drei weiteren Dörfern bilden Horburg und Kötzschlitz die Kirchengemeinde Horburg-Zweimen mit drei Kirchen. Mit vier weiteren Gemeinden bzw. Kirchspielen bildet sie den Pfarrbereich Wallendorf (Ev. Kirche in Mitteldeutschland). 2010 verlor die Gemeinde im Zuge der Strukturvergrößerungen den Pfarrsitz, das Pfarrhaus wurde verkauft. Seit ca. 2011 wird sie zusätzlich zur Gemeinde vom »Freundeskreis Horburger Madonna e.V.« genutzt. Diesem gehören Menschen unterschiedlicher Generationen, sowohl Kirchenmitglieder wie Konfessionslose, an,[24] von denen die meisten in den vergangenen Jahren nach Horburg

23 Für die gemeinsame Interpretationsarbeit zu diesem Fall danke ich Uta Karstein, Katharina Krause sowie Kornelia Sammet. Alexander Deeg als Teilprojektleiter hat nicht nur mit interpretiert, sondern die Kirche mit mir erkundet und die vorliegenden Thesen kontinuierlich mit reflektiert.

24 In der Forschung zu ostdeutschen Kirchbauvereinen wird immer wieder der hohe Anteil der Konfessionslosen betont, der jedoch nicht überschätzt werden sollte. In empirischen Studien

gezogen sind oder in umliegenden Städten wohnen. Über kulturaffine Berufe einiger Mitglieder erstreckt sich das Netzwerk des Vereins ebenfalls überregional.

Die Kirche liegt am wieder belebten Ökumenischen Pilgerweg, auf der mittelalterlichen Handelsstraße »Via Regia«.[25] In ihrer jetzigen Baugestalt ist sie eine schlichte Saalkirche mit flacher Holzdecke. Man betritt sie von der Nordseite her und sieht links, gen Osten, den Hauptteil der Bänke im Kirchenschiff sowie den Chorraum mit barockem Altar, barocker Kanzel und zentral gestelltem Taufstein sowie vor sich und rechts die U-förmige Holzempore und darunter im Westen die Tür zur Kapelle im Erdgeschoss des Turms.

2.2 Gästebuch und Schilder – kunstgeschichtlich-touristische Nutzung

Das zu Beginn beschriebene Lektionar, auf dem Gästebuch und Pilgerstempel liegen, gibt Einblick in eine sowohl individuelle als auch kollektive Besuchspraxis in der Kirche. Eingetragen haben sich einzelne Menschen, Familien, Paare und (Gemeinde-)Gruppen. Viele verorten sich auf dem Pilgerweg, wünschen »buen camino« und danken für die offene Kirche. Nicht das Wort Gottes wird also an diesem Pult der versammelten Gemeinde zugesprochen, sondern individuelle Resonanzen auf den Raum, eigene Worte und Gebete werden fixiert. Schreibende und Lesende versammeln sich – asynchron – an der gleichen Stelle und sind einander nicht gegenübergestellt.

Bereits beim Eintritt in die Kirche fällt der Blick auf ein Banner, eine Art Plane, die an der Empore gegenüber dem Portal mit Nägeln befestigt ist. Sie zeigt den Verlauf des Ökumenischen Pilgerwegs auf der Via Regia als Streckenverlauf mit den am Weg liegenden Städten und dazu passenden Bildern. Die Optik folgt klassischem touristischem Layout solcher Routen. Im Gang der Kirche stehen silberne Aufsteller, auf denen die Kunstwerke der Kirche historisch eingeordnet werden. Auf den vorderen Bänken stehen die Entwürfe des Architekturbüros, auf die ich unter 2.5 noch einmal zurückkomme, auf große, feste Pappen gedruckt. Sie sind an die Wand gelehnt, eines ist vorn rechts auf Abb. 2 erkennbar.

Die Geschichte der Kirche und ihrer Kunstschätze wird hier vermittelt und erschlossen. Die historisierende und kulturalisierende Wahrnehmung der Kirche verbindet sich mit einer musealisierenden Einrichtung (Schilder, Banner). Die Bewegung im Raum wird durch diese Gegenstände stark geprägt. Beim Betreten der Kirche fällt der Blick direkt auf die Positionierung im Kontext des Pilgerwegs, der Weg durch den Kirchenraum wird flankiert durch die Schilder und auch dem Altarraum

in Halle und in Rostock wurde herausgearbeitet, dass bei mehr als der Hälfte der Vereine die Mehrheit der Vereinsmitglieder auch der Kirche angehören. P. Berger/K. Hock/T. Klie: Hybride Religiosität, S. 50.

25 https://www.oekumenischer-pilgerweg.de/ (Zugriff 10.12.2021).

wird diese Perspektive eingeschrieben (Lesepult, Flyer auf Taufstein, Schilder unter dem Kruzifix).

Nach Auskunft des Vereins bieten dessen Mitglieder kunstgeschichtlich fokussierte Führungen für Reisegruppen und Schulklassen an, vor der Pandemie mehrere Hundert pro Jahr. Um die beiden Vereinsvorsitzenden zu entlasten, wurde eine Kirchenführer:innen-Ausbildung begonnen. Mindestens 650 Pilger:innen haben vor der Pandemie jährlich die Kirche besucht. Die Kirche steht tagsüber offen, so dass nicht alle Besuchenden auch vom Verein wahrgenommen werden. Monatlich wurde ein Pilgercafé angeboten, das etwa 40–50 Personen aus der Umgebung und überregional erreichte.

Abb. 2: Blick von der Empore in den Innenraum



Verbunden mit diesen Angeboten ist auch eine wissenschaftliche Arbeit der Vereinsmitglieder, die teilweise auch historisch ausgebildet sind. Sie gehen in Archive und erkunden die Bau- und Kunstgeschichte, beziehen Expert:innen unterschiedlicher Provenienz ein. Umfangreiches Material für die Kirchenführungen zeugt von der Expertise, die sich hier angeeignet wurde.

Auch im Diskurs ist diese kultur- und kunstgeschichtliche Logik sehr dominant. Dies will ich am Beispiel des selbstbeschreibenden Textes auf der Website des Vereins aufzeigen.

»Kennen Sie die Horburger Madonna? Wenn Sie jetzt nein sagen oder vielleicht, dann ist das schon ein Teil des Problems«, so beginnt die Selbstdarstellung »Wie

es begann« auf der Website des Vereins.[26] Mit der Frage wird die Leserin sofort in diese Ursprungserzählung involviert: »Kennen Sie die Horburger Madonna?« Eine Erzählspannung baut sich nur auf, wenn ein »nein« antizipierbar ist. Und selbst die Unentschiedenen (»vielleicht«) werden im folgenden Satz zum »Teil des Problems«. Dieses Aufmerksamkeitsdefizit ist für die Autor:innen unverständlich: »Dabei liegt der Schatz doch inmitten der herrlichen Elster-Luppe-Aue zwischen Leipzig, Merseburg und Halle.« Als naheliegend und als »Schatz« charakterisiert, verstärkt sich das Bild einer verborgenen Ressource, nur wenigen bekannt, aber äußerst wertvoll und begehrenswert. Der Ort wird im Folgenden genauer beschrieben, der Pilgerweg, der an der Kirche vorbeiführt, der Fahrradtourismus in der Region, die Erholungsqualität der Gegend: »Sommerfrische in der Liebenau«. Dem Aufmerksamkeitsdefizit steht also ein Aufmerksamkeitspotenzial gegenüber. Dieses Potenzial ist auch in der Madonna selbst begründet:

> Unser Schatz steht in edler Verwandtschaft mit den Domen von Naumburg, Merseburg und Meißen. Unser Kunstschatz ist die Horburger Madonna, ein Werk des Naumburger Meisters. Das herausragende Werk europäischer Bildhauerkunst brachte im Mittelalter eine namhafte Marienwallfahrt nach Horburg zur Entfaltung.

Das Verständnis für die kunstgeschichtliche Bedeutung wird bei der Leserin vorausgesetzt, der Naumburger Meister wird nicht näher erklärt. Die Dorfkirche wird über die Skulptur verbunden mit den großen romanischen und gotischen Domen Mitteldeutschlands, ja, in den europäischen Horizont eingezeichnet. Mit dem Mittelalter wird dann die Zeit aufgerufen, in der das Aufmerksamkeitspotenzial des Kunstguts realisiert ist. Nicht die religiöse Bedeutung, die erst im folgenden Satz benannt wird (»Weinende Madonna«[27]), ist in dieser Logik aber der Ausgangspunkt der Wallfahrt, sondern »das herausragende Werk europäischer Bildhauerkunst«. Ebenso wie mit der Einzeichnung in Infrastruktur (Pilgerweg, Radwege, Städte) folgt dieses Narrativ einer touristischen Logik des Sehenswerten. Dann wird der Moment beschrieben, in dem die Autor:innen den Wert ihres »Schatzes« erkannt haben:

> Die Landesausstellung zum Naumburger Meister im Jahre 2011 zeigte unsere Himmelsgöttin im Reigen großer europäischer Bildhauerkunst im Naumburger

---

26 http://horburger-madonna.de/wie-es-begann/ (Zugriff 10.12.2021). Ursprünglich war der Text offenbar ein Beitrag für die Broschüre »Offene Kirchen in Sachsen-Anhalt«.

27 Im 13. Jh. kommt die Skulptur nach Horburg und löst durch ein Tränenwunder um 1277 eine Wallfahrtsbewegung aus. Vgl. Giesau, Hermann: Die Muttergottesstatue in Horburg ein Werk des Naumburger Meisters, in: Jahrbuch der Denkmalpflege in der Provinz Sachsen und in Anhalt (1931), S. 18–24; Karrasch, Petra: Ein europäischer Kunstschatz in der Horburger Marienkirche, in: Stradermann, Johannes (Hg.): Au(g)enblicke. Streifzüge durch die Elster-Luppe und Saale-Elster-Aue, Bd. 2, Halle a.d. Saale 2012, S. 291–302.

> Dom. So schön, so erhaben, so göttlich sahen wir sie in unserer Dorfkirche nie. Diese Erfahrung versetzte uns, einige wenige Dorfbewohner, bei Gesprächen über den Gartenzaun in Unruhe. »Man müsste doch …!«

Die Bedeutsamkeit für die Autor:innen wird durch den eigenwilligen Begriff der »Himmelsgöttin« (statt »Himmelskönigin«?) und den Rückgriff auf starke Konzepte wie Schönheit und Erhabenheit verstärkt. Die Madonna hat als Figur religiösen Gebrauchs ihre Bedeutung verloren, nun wird sie als Kunstwerk verehrt. Die realisierte Bedeutsamkeit kreiert einen diffusen Handlungsdruck, der sich durch eine Anfrage des Kindergartens (s.u.) verdichtet und über verschiedene Aktivitäten zur Formierung des Freundeskreises führt.

> Während wir uns noch fragten, warum die Kirchentür immer verschlossen sei, warum die Madonna so einsam sei und so trist in der Marienkirche wirke, warum das Kunstwerk von europäischem Format weder in der Kirchgemeinde noch in der politischen Gemeinde als große Identitätsstifterin und Alleinstellungsmerkmal wahrgenommen und nach Innen und Außen vertreten werde, passierte das Faktische.

Die Bedeutsamkeit wird selbst durch die Institutionen vor Ort nicht wahrgenommen. Aber, so die implizite Logik dieses Textes, was für die Autor:innen bedeutsam geworden ist, sollte es eigentlich für alle sein. Sie präsentieren sich als Fan-Gemeinde dieser Skulptur und der sie umgebenden Kirche, nehmen die Verantwortung wahr, die mit der Bewahrung dieses Kulturerbes aufgegeben ist und die von ihnen in dem verdichteten Moment der Landesausstellung erkannt wurde.

Diese Selbstdarstellung beinhaltet Elemente einer touristischen Codierung von Religion, wie sie Uta Karstein und Kornelia Sammet kürzlich prägnant herausgearbeitet haben. Sie verstehen den Tourismus mit Andreas Pott als »einen sozialen Zusammenhang, der an vielen anderen Teilbereichen [wie Sport, Kunst, Medizin oder Bildung] partizipiert und sie in kommunikativer Hinsicht einer Recodierung unterzieht«[28]. Zentraler Topos ist der einer »erlebnisförmigen Erholung«, der sich auch dadurch auszeichnet, dass er Sehens- und Erlebenswertes definiert.[29] Sammet und Karstein arbeiten drei Formen der Touristifizierung von Religion heraus, von denen die der Musealisierung sich in dem hier analysierten Text wiederfindet. Religion kommt in Bezug auf die Geschichte eines Ortes ins Spiel, deren Sinn im Zuge des gesellschaftlichen Wandels jedoch erklärungsbedürftig geworden ist und

28 Sammet, Kornelia/Karstein, Uta: Touristifizierung von Religion und Spiritualisierung von Tourismus. Erkundungen am Beispiel von religiösen Wanderwegen im Schwarzwald, in: Zeitschrift für Religion, Gesellschaft und Politik (2021), S. 1–29, hier S. 5; vgl. Pott, Andreas: Die Raumordnung des Tourismus, in: Soziale Systeme 17 (2011), S. 255–276.

29 K. Sammet/U. Karstein: Touristifizierung, S. 7.

vorrangig als kulturelles Erbe wahrgenommen wird.[30] Zugleich werden auch religiöse Formulierungen verwendet, allerdings in einer spezifisch gebrochenen und überhöhten Weise.

Die Madonna und das sie umgebende Raumarrangement habe ich hier einmal beiseitegelassen, auch wenn sie für den Verein zentral ist. Die zahlreichen Objekte, die auf individuelle Erkundung und eine touristische Benutzung der Kirche hinweisen, zeigen die raumprägende Wirkung dieser Logik bereits deutlich auf. Den Gegenständen abzulesen ist dann als intendierte Nutzung einerseits ein Erleben des Kirchenraumes,[31] andererseits ein eher kognitiv-lernendes Erkunden, das spezifische Objekte im Raum fokussiert.

2.3 Kerzen und »bitte nicht mitnehmen« – individuell-religiöse Nutzung

Eine Studie zu Tourismus in Citykirchen hat deutlich gemacht, dass der Unterschied zwischen Pilger:innen und Tourist:innen, religiösen und historisch-ästhetischen Motiven in der Praxis von Kirchenbesuchen und der Erwartung der Besuchenden diffus ist.[32] Die Trennung zwischen der ersten und der zweiten Logik ist daher auch eher analytisch motiviert. In der Praxis wird es hier um sich überschneidende Zielgruppen gehen, vielleicht mit Ausnahme der Ortsbevölkerung.

Das Buch auf dem Lesepult schillert in seiner Bedeutung. Einerseits dokumentiert es als Gästebuch – in Analogie zu einem Museum, einer Pension oder einem anderen touristischen Ziel – die Anwesenheit und die Reaktionen der Besuchenden, hat also repräsentative und evaluative Funktionen, und bietet die Möglichkeit, mit den Gastgeber:innen, Kurator:innen oder anderen Besucher:innen in eine Interaktion zu treten.[33] Zugleich ist es auch ein Ort expliziter religiöser Praxis, etwa im Segnen: »Liebe Gemeinde, Gott segne ihre schöne Kirche und alle, die hier beten und feiern.« Oder »[…] gesegnet alle, die sich um den Jacobsweg und seine Kirchen

30 K. Sammet/U. Karstein: Touristifizierung, S. 18. Weitere Formen sind die Kommodifizierung von Religion und die Spiritualisierung. Zur Musealisierung vgl. auch die Beiträge von Sonja Keller und Jan Hermelink in: Brunn, Frank Martin/Keller, Sonja (Hg.): Raum. Kirche. Öffentlichkeit. Dynamiken aktueller Präsenz, Leipzig 2019.

31 Vgl. Keller, Sonja: Erlebnis Kirche. Skizze öffentlichkeitsorientierter erweiterter Kirchennutzungen, in: F. Brunn/S. Keller: Raum. Kirche. Öffentlichkeit, S. 105–117.

32 Rebenstorf, Hilke/Zarnow, Christopher/Körs, Anna/Sigrist, Christoph (Hg.): Citykirchen und Tourismus. Soziologisch-theologische Studien zwischen Berlin und Zürich, Leipzig 2018, S. 205–209. Vgl. auch Körs: Gesellschaftliche Bedeutung.

33 Krüger, Constanze: Polen, ich komme! Gästebücher einer Ausstellung – empirische Befunde und theoretische Überlegungen, in: Ackermann, Felix/Boroffka, Anna/Lersch, Gregor H. (Hg.): Partizipative Erinnerungsräume. Dialogische Wissensbildung in Museen und Ausstellungen, Bielefeld 2013, S. 147–159. Vgl. zur begrenzten Aussagekraft von Besucherbüchern auch Körs: Gesellschaftliche Bedeutung, S. 384f.

kümmern.« Auch direkte Gebete finden sich: »Danke himmlischer Vater für die kurze Pilgerrast und das Gebet hier bei dir.«

Abb. 3: Blick von der Empore auf Kruzifix und Gegenstände im Altarraum



Während sich im Gäste- bzw. Pilgerbuch tatsächlich vollzogene religiöse Praktiken einzeichnen, werden diese im folgenden Arrangement wohl eher antizipiert: Im Altarraum, hinter dem Lesepult, steht ein kleiner Tisch, auf dem sich verschiedene Gegenstände befinden. Neben dem Tisch stehen drei Stühle, daneben eine Kirchenbank mit Sitzkissen auf der den Stühlen zugewandten Seite und einem der Plakate des Architektenentwurfs (Abb. 3). Über den drei Stühlen hängt ein massives Kruzifix. Auf der anderen Seite liegt ein Teppich mit rot-goldenem Muster im orien-

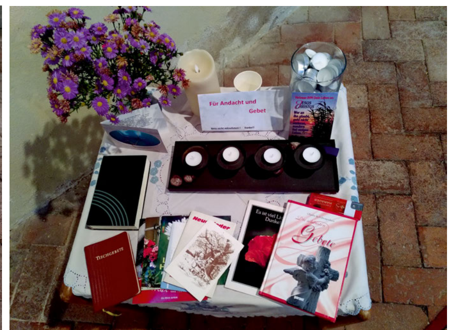
talischen Stil. Die Polsterstühle und der Teppich wecken Assoziationen an Wohnzimmer einer älteren Generation, die Stuhlkissen an eine Gartenlaube, in der alte Kissen noch verwendet werden, bis sie endgültig zerschlissen sind. Der Altarraum, dieser Eindruck verstärkt sich im Blick auf diese Raumecke, soll begangen und genutzt werden. Dies erweist sich jedoch als nicht ganz einfach: Die Gegenstände auf dem Tisch, die mit einem Schild »Für Andacht und Gebet« designiert werden, sollen zugleich nicht mitgenommen werden (Abb. 4). Unklar bleibt, ob sie innerhalb der Kirche in der Hand von Besuchenden den Ort wechseln dürfen. Das Arrangement wirkt aber so geordnet, dass sie vermutlich von den Gastgebenden wieder an ihren Platz zurückgebracht würden. Ein Eindruck, der sich bei einem Besuch vier Monate später im Vergleich der Arrangements verstärkt (Abb.4 und 5).

Abb. 4: Tisch mit Andachtsmaterial



Mai 2021

Abb. 5: Tisch mit Andachtsmaterial



September 2021

Der Tisch ist so niedrig, dass ich mich als teilnehmende Beobachterin eher bücken, hinhocken oder gar hinknien muss, um Dinge in Benutzung zu nehmen. Einerseits sind praktische Vorkehrungen für mögliche Handlungsvollzüge getroffen, etwa mit Feuerzeugen für ein Entzünden eines Teelichts oder ein Büchlein mit Gebeten, andererseits gibt es Gegenstände, bei denen nicht so deutlich ist, welche Nutzung hier antizipiert wird. Dienen die Bildkarten mit Tieren und Blumen der inneren Versenkung? Soll wirklich gesungen werden? Die Sitzgelegenheiten in der Nähe des Tisches sind weder auf die Teelichter und Bilder noch auf den Altar ausgerichtet, am ehesten auf den (leeren) Taufstein und die Kanzel. Das große Kreuz über den Stühlen im Rücken zu haben, schafft bei mir als Beobachterin ein Unwohlsein.

Dennoch kann man dem Tisch ablesen, dass sich hier jemand Mühe gegeben hat, diesen Ort zu schmücken: die weiße Tischdecke, die an Hochzeitsdekoration erinnernde Perlenbordüre um die elektrische größere Kerze, der Blumenstrauß, der

offenbar aus einem Garten zusammengestellt wurde, das sorgfältige Arrangement. Alles wirkt sauber, es liegen keine verbrauchten Teelichthüllen herum.[34] Die Einladung zum Gebrauch wird regelmäßig aktualisiert.

Das Schild, das dem Ensemble eine explizite Deutung verleiht, greift explizite religiöse Begriffe auf (»Für Andacht und Gebet«), die Postkarte mit der Adaption von Joh 3,16 vor den Kerzen bringt eine starke christologische Deutung ein. Das schon älter wirkende Heft »neue Lieder«, das Bild vor den Blumen mit dem Stich von zwei spielenden Kindern, die Tischdecke – sie alle sprechen auch eher die ästhetische Sprache einer älteren Generation. Es sind Gegenstände privater Dekoration und Frömmigkeit, die hier im Kirchenraum offeriert werden. Das Ensemble hat kein eindeutiges Zentrum und wirkt insgesamt wie ein Stillleben. Ist es die religiöse Praxis anderer, die hier eröffnet werden soll? Oder entspricht dieses Angebot auch der eigenen? Das lässt sich bisher nicht beantworten.

In der Selbstdarstellung kommt der Wunsch, auch eine religiöse Praxis zu ermöglichen, weniger deutlich zum Ausdruck. Die oben analysierte Erzählung endet mit folgender Passage (am Ende leicht gekürzt):

> Alle eint die Überzeugung, dass die Marienkirche mit ihrer Horburger Madonna ein einzigartiges Zeugnis der Geschichte des Ortes und Landstrichs ist. Sie ist Teil unserer Herkunft und Identität und damit Mitgift für unsere Zukunft. Sie geht uns alle an! Deshalb wollen wir die Madonna in unsere Mitte holen. Sie soll Kinderlachen hören, Stimmengewirr und lebensfrohe Musik. Sie soll Zeugin unserer Suche nach Stille und Einkehr sein. Pilger sollen in Zwiesprache mit ihr gehen und gestärkt die nächste Wegetappe beginnen können. Wir wollen, dass unsere Dorfkirche – das Gotteshaus – ein besonderer Erlebnis-, Erfahrungs- und Lernort ist, von dem aus sich Geschichte, Kunst und sogar der Kulturraum begreifen lässt. Und selbstverständlich unsere kulturprägende christliche Religion.

Die Horburger Madonna wird hier wiederum zunächst in ihrer kunstgeschichtlichen Bedeutung beschrieben. Sie ist in dieser Zukunftsvision dann einerseits Zeugin einer eher weit gefassten spirituellen Praxis, andererseits direkt Adressatin des Gebets – in einer evangelischen Kirche durchaus bemerkenswert. Auch die religiöse Praxis bleibt in dieser Zentralstellung der Madonna durch die kunsthistorische gerahmt.

---

34 Die Sorgfalt zeigt sich auch auf dem Altar, auf dem bei beiden Besuchen die Kerzen brennen und frische Blumen stehen.

2.4 Die Puppenbühne und das Waffeleisen – kinder- und familienbezogene Nutzung

Neben der Landesausstellung zum Naumburger Meister bot die Anfrage der Kita den Kristallisationspunkt für das diffuse Gefühl, dass in der Kirche anderes geschehen könnte, als bisher geschieht. Das Aufmerksamkeitspotenzial dieser Kirche wird ausgerechnet von den Kindern realisiert:

> Der Kindergarten fragte an, ob die Kinder nicht einmal in die Kirche, das große, geheimnisvolle und fremde Bauwerk, hineinschauen könnten. Schon die ganz kleinen Horburger Kinder erkennen von weitem her, wenn sie die Landmarke, den mächtigen 36 m hohen Kirchturm erblicken, dass dort ihr Hause (sic!) ist. Wir beließen es nicht beim Hineinschauen, sondern bereiteten einen erlebnisreichen Vormittag vor.

Das Kirchengebäude wird wiederum mit hoher Bedeutsamkeit versehen (»groß«, »geheimnisvoll«) und zugleich als »fremder« Ort gekennzeichnet. Einerseits könnte dies in der Tatsache gründen, dass die Kirche damals zumeist verschlossen war, andererseits verweist der Begriff auch auf den außeralltäglichen Charakter von Sakralbauten. Als Identitätsmarker ist die Kirche, besonders ihr Turm, den Kindern aber vertraut. In den Gesprächen mit Vereinsmitgliedern sind die Angebote für Kinder immer der zweite Strang neben den kulturhistorischen Formaten. Dem Verein selbst gehören auch Mitglieder der Elterngeneration an.

Im Raum selbst ist diese Nutzungsdimension jedoch deutlich weniger prominent als die touristisch-kulturgeschichtliche. Unter der Empore, rechts vom Eingangsportal steht ein großes, hausförmiges Holzgestell mit einer Öffnung im oberen rechten Teil, die mit grünem Stoff verdeckt ist. Die Vorderseite ist zur Wand gedreht, aber die Form lässt unmittelbar ein Puppentheater assoziieren. An dem Gestell war (im Mai und im September 2021) ein Papierblatt mit den pandemieüblichen Hygieneregeln in Piktogrammen befestigt. Die Puppenbühne erinnert an temporäre Nutzungen im Raum: Veranstaltungen wie Lese- oder Märchennacht, Schatten- und andere Theateraufführungen, Konzerte. Durch weitere schulische Kooperationen soll der kirchenraumpädagogische Akzent in der Zukunft noch gestärkt werden.

Abb. 6: Puppenspielbühne neben dem Eingang



Ein zweiter Gegenstand verrät eine Nutzung im Rahmen von Festen. Hinter dem Altar, der durch eine Holzwand nach hinten abgegrenzt ist, steht neben dicken Kerzen ein Waffeleisen. Jetzt seiner Nutzung entzogen, ist es einer der Gegenstände, die sich üblicherweise in Küchen finden, aber in vielfältiger Weise in Kirchengebäuden Verwendung findet: ebenso wie Kaffeekannen, Kuchenplatten, Gabeln und Löffel, Tassen und Zuckerschalen. Vor der Pandemie fanden regelmäßig Feste statt, in denen (kultur-)geschichtliche, musikalische Angebote sowohl für Kinder wie für Erwachsene gestaltet werden. Auf Raum, Orgel oder Kunstwerke bezogene Kirchenraumpädagogik mischt sich dabei mit kulturellen und Unterhaltungsangeboten, in denen der Kirchenraum eher zum Aufführungssaal wird.

Abb. 7: Gegenstände hinter dem Altar



Beide Gegenstände waren im Grunde weggeräumt und für mich als teilnehmende Beobachterin einer Nutzung entzogen. Ich glaube, dass dieses Raumarrangement nicht nur durch die Pandemie bedingt war, die einen kleinen Verein durch die Anforderungen der Anmeldung und Schutzkonzepte herausfordert. Puppenbühne und Waffeleisen (zumindest in einem solchen Gebäude) setzen eine kollektive Praxis voraus. Vermutlich werden sie daher auch sonst, wenn sie nicht benutzt werden, verborgen oder an die Seite geräumt. Ohne Lagerort, der sie den Blicken entzieht, macht die Puppenbühne diese abwesende Nutzung im Raum jedoch präsent. Auf der einen Seite wirkt es vielleicht störend und unordentlich, auf der anderen Seite zeigt sich die Kirche durch diese Requisite auch als ein gegenwärtig von mehreren Generationen genutzter Raum.

2.5 Schaukasten und Leerstellen – gottesdienstliche Nutzung

Ebenso wie die individuelle religiöse Praxis ist die liturgisch-gottesdienstliche Nutzung in der Selbstpräsentation des Vereins im Grunde abwesend. Das zeigt sich zum einen in der Darstellung des Ausgangszustands (s. Zitat 2.2: »warum die Kirchentür immer verschlossen sei«), die den Eindruck erweckt, dass der Verein eine ungenutzte Kirche mit Leben gefüllt hat. Im Zitat unter 2.3 ist die Kirche zwar »Gotteshaus«, aber neben »Erlebnis-, Erfahrungs- und Lernort« nicht »Gottesdienstraum« o.ä.

Das Fehlen dieser Dimension fällt erst im Gespräch mit der Pfarrerin in ihrem etwa eine Viertelstunde von Horburg entfernten Wohnort auf. Sie berichtet, dass in Horburg weiterhin regelmäßig etwa alle vier Wochen Gottesdienst gefeiert wird. In manchen der 13 Kirchen in ihrem Pfarrsprengel wäre dies noch seltener der Fall.

Der Gottesdienst in Horburg werde aber nur von wenigen besucht. Bei den Pilgercafés hat auch die Vereinsvorsitzende immer wieder Andachten angeboten. Im Gespräch erscheinen diese jedoch als umstrittenes und mit Unsicherheiten behaftetes Element der Angebote.

Auch im Raum selbst gibt es wenige Gegenstände, die mit dem Gottesdienst verbunden sind: die Kerzen und Blumen auf dem Altar und die Paramente lassen sich auch als Elemente eines angemessen geschmückten Raumes verstehen. Die Bänke selbst sind wohl noch am ehesten Verweis auf die damit verbundene Interaktionsordnung des Gottesdienstes. Die rot-weißen Bänder an jeder zweiten Kirchenbank verweisen auf pandemietypische Raumarrangements dafür. Aktuelle Nutzungsspuren finden sich sonst jedoch keine. An einer interessanten Stelle ist der Gottesdienst allerdings sehr präsent: im Schaukasten am Eingangsportal zum Kirchhof. Mit Magneten sind auch hier Bild- und Spruchkarten befestigt. Der größte Zettel trägt aber die Überschrift »Wir freuen uns, wenn Sie zum Gottesdienst kommen«. Darunter werden die Gottesdienste des Pfarrsprengels aufgeführt, am Rande verziert mit kleinen, bunten Aufklebern. Darüber wird als Ansprechpartnerin die Pfarrerin mit ihren Kontaktdaten aufgeführt. Einerseits steht dieser Schaukasten prominent am Eingang zum Grundstück und wird von allen passiert, die in die Kirche wollen. Andererseits gibt es zu denken, dass der Gottesdienst in den Gegenständen im Raum nicht deutlicher sichtbar ist. Vermutlich würden auch dem Gottesdienst temporäre Veränderungen vorangehen: ein Umräumen der Schilder aus dem Mittelgang, ein Freiräumen des Lesepults.

Die familienbezogenen Angebote und der Gottesdienst bilden damit Nutzungsaspekte, die nur temporär den Raum prägen. Dabei hinterlassen erstere deutlicher wahrnehmbare Spuren im Kirchenraum. Gegenüber der touristisch-kulturbezogenen Einrichtung treten beide jedoch deutlich zurück. Dies entspricht den Schwerpunkten in der diskursiven Selbstpräsentation, wo letztere Logik die prägende und dominante ist, den Ursprungsmythos begründet und immer wieder symbolisch in der Marienfigur verdichtet wird. Der Gottesdienst wird dagegen – pointiert formuliert – sowohl in der Darstellung der neuen Nutzer:innen als auch aus dem Raum selbst verdrängt.

2.6 Vereindeutigungen – die geplante Neueinrichtung

Der Verein hat bereits zwei größere bauliche Maßnahmen angestoßen und umgesetzt: die Versetzung der Marienfigur an einen prominenteren Standort und den Einbau von zwei Glasfenstern von Jochen Poensgen links und rechts von ihr. Die Turmkapelle wurde für Veranstaltungen und als Raum der Stille ausgebaut. Auch hier wurden kleine Fenster von Poensgen eingefügt.

In den Fokus rücken will ich aber in diesem Abschnitt das Konzept des Architekten für den Umbau des Kirchenschiffs.[35] Unter der Empore sollen mit Glaswänden Bereiche für Toiletten und eine Teeküche abgetrennt werden. Für die Wirkung des Gesamtraums ist vermutlich das Konzept einer neuen Farbgebung aber einflussreicher. Die Ausmalung der 1930er Jahre soll weiß überstrichen, die Decke ihre runden Formen gegen eine klare Linie aus Lichtstrahlern tauschen. Der Taufstein soll vom Altarraum in die Achse des Eingangs im Mittelgang versetzt und die Absperrung an den Seiten des Altars abgebaut werden, so dass dieser frei steht. Als Grundlage der Analyse ziehe ich ein Plakat heran, das sich sowohl auf der Website wie als großer Aufsteller im Kirchenraum findet, auf dem der aktuellen Raumansicht eine Entwurfsansicht zur Seite gestellt ist. Die Texte auf dem Plakat sind Auszüge einer ausführlicheren Vorstellung auf der Website.

Begründet wird die Notwendigkeit der Veränderungen im Raum nicht von den Nutzungsanforderungen her, sondern über die Gesamtwirkung des Raumes:

> Der heutige Zustand genügt in keinster Weise den liturgischen, funktionalen, denkmalpflegerischen und atmosphärischen Anforderungen und es besteht durch die Eingriffe der vergangenen Jahrzehnte eine starke Dissonanz im Erleben des ursprünglichen Gestaltungswillens einer Kirche als Gesamtkunstwerk.

Auch hier wird ein Potenzial nicht angemessen wahrgenommen. Dieses wird in der Überschrift zu diesem Absatz bestimmt mit der »eindrucksvollen Geschichte« und den »wertvollen Kunstwerken« der Kirche, schließt also an die kunsthistorische Logik an. Die innere Pluralität der einzelnen Anforderungssphären wird im zitierten Absatz nivelliert und auch deren möglicherweise spannungsvolles Verhältnis (etwa zwischen »liturgisch« und »denkmalpflegerisch«) wird zugunsten einer klaren Problemkonstellation homogenisiert. Mit dem »Gesamtkunstwerk« als Zielvorstellung wird bereits das Ideal von Klarheit und Harmonie angedeutet, das dem Planungsentwurf dann später zugeschrieben wird. Dieser Entwurf wird nun mit einem Zitat, das auf dem Plakat Dr. Gerhard Richter, auf der Website Dr. Gerhard Begrich zugeschrieben wird, eingeleitet:

> Der liturgische Weg in einer Kirche beginnt im Westen, am Abend, am Ende der Welt und führt aus der Gefährdung und dem Untergang zum »Licht aus dem Osten«, zum himmlischen Jerusalem, zur Stadt Gottes aus lauterem Gold. Jeder Kirchenbau zeigt diese Hoffnung auf. Das Ziel ist die Herrlichkeit Gottes in der Stadt von zwölf Toren, in der kein Schmerz mehr sein wird, kein Tod und kein Leid (Johannes, Kapitel 21 und 22).

Mit der Markierung als Zitat und der Aufführung des Doktortitels des Zitatgebers wird Autorität beansprucht. Auch hier werden plurale Raumkonzepte von Kirchen –

---

35 Zu finden unter https://www.architektsauer.de/kirche-horburg (Zugriff 10.12.2021).

man denke an Zentralbauten – auf ein einziges Narrativ vereindeutigt und universalisiert. Interessant ist, wie stark hier mit religiöser, biblischer, mythischer Sprache gearbeitet wird, in den Details, etwa der diffusen Referenz auf den Offenbarungstext, dann jedoch deutlich wird, dass hier fremdes Wissen in Anspruch genommen wird. Dieser klaren Raumachse, die sich in der geplanten Lichtkonstellation am stärksten zeigt, wird dann noch ein zweites Ordnungsprinzip zur Seite gestellt.

> Die angestrebte Raumkonzeption baut auf diesen vorbeschriebenen Rahmen sowie auf Symmetrie auf.

Im Entwurf wird diese Absicht in der Angleichung der Bankreihen auf beiden Seiten des Gangs sichtbar, die sich durch die Einbauten unter der Orgel ergibt. Während die West-Ost-Achse vorher als liturgische eingeführt wird, bleibt der Gottesdienst in der Darstellung selbst eher im Hintergrund. Im Blick auf den Grundriss der Kirche fällt auf, dass die im Norden gelegene Eingangssituation der beschriebenen Grundbewegung nicht entspricht.

Das Architekturbüro sitzt in Köthen und hat auf der Website ein breites Portfolio, das dort in »Profanbauten«, »Sakralbauten«, »Freiräume« und »Ortsentwicklung« aufgefächert wird. Unter »Sakralbauten« werden ca. 30 Projekte aufgeführt, neben Sanierungen und Neuentwicklungen von Innenräumen und dem Einbau von Gemeinderäumen auch Fassaden- oder Turmsanierungen. Alle Projekte liegen in Sachsen-Anhalt, mehrheitlich Dorfkirchen im direkten Umfeld von Köthen, aber auch die Stadtkirche in Köthen ist mit Bauvorhaben vertreten. Viele der Dorfkirchen sind auch Teil des Projektes »Lichtungen«, das sich für den Einbau neuer Glaskunst in anhaltinischen Kirchen einsetzt.[36] Das Büro hat also regional beträchtlichen Einfluss in der Neugestaltung von Kirchenräumen. Für die Innenraumgestaltung der Kirche Cösitz wurde 2019 der Architekturpreis Sachsen-Anhalt (Publikumspreis) verliehen.[37] In der Darstellung des Konzeptes taucht hier die Weg-Metapher sowie die Dimension der Harmonie erneut auf.

Im Blick auf die vorher beschriebenen Logiken stellt sich der Entwurf als eine Reduzierung dar. Die touristisch-kunstgeschichtliche Logik wird stärker auf das Erleben des Raumes und die Konzentration des Blicks auf die Kunstwerke konzentriert, Beschilderungen sind in den Entwurfsbildern nicht sichtbar. Einer der größten Kontraste zwischen den hier aufgeführten Abbildungen und dem Entwurf ist der geradezu leergeräumte Altarbereich. Die aktuell etwas diffuse und verwirrende Wirkung der jetzt dort befindlichen vielen Gegenstände wird damit verändert. Zugleich lässt sich fragen: Wo finden Angebote für persönliche Spiritualität Raum?

---

36 https://www.lichtungen-glasmalerei.de/ (Zugriff 10.12.2021).

37 https://www.ak-lsa.de/objekt/kirche-st-georg-coesitz-innenraumgestaltung/ (Zugriff 10.12.2021).

Das Lesepult fehlt im Entwurf ebenso wie ein Ort für Kerzen oder Bilder. Wo sollen Gegenstände temporärer Nutzung zukünftig gelagert werden, z.B. Puppenbühne und Gesangbücher? Das Waffeleisen würde vermutlich in einem Schrank der neuen Küche Raum finden und damit ähnlich unsichtbar sein wie derzeit hinter dem Altar. Wird die kinder- und familienbezogene Nutzung jenseits ihrer tatsächlich stattfindenden Momente im Raum erkennbar sein? Fragen ließe sich im Blick auf die Beobachtungen zur Ästhetik des Tisches mit Gebetsmaterial auch: Auf wessen Kosten setzt sich hier eine bestimmte, ebenso milieugebundene ästhetische Logik von Kargheit und klaren Kontrasten durch?

3. »Weil sie eine von uns ist!«[38] – Wem gehört die Kirche?

Nutzung wird, so lässt sich zusammenfassen, nicht (allein) durch rationale und diskursive Konzeptionsprozesse entwickelt, sondern durch das Einräumen, Anordnen und Ausräumen von Gegenständen. Die folgenden zwei Begriffe scheinen mir geeignet, das Geschehen auf den Punkt zu bringen.

3.1 Aneignungsprozesse

Anders als die Begriffsverwendung vor dem *spatial turn*, v.a. im Horizont sozialistischer Psychologie, die Raum als einen abseits menschlichen Handelns existierenden imaginierte, der dann aktiv angeeignet werden könnte,[39] wird der Begriff der Aneignung gegenwärtig in der Stadt- und Freiraumplanung wieder aufgegriffen, um komplexe Wechselprozesse zwischen Planung und Nutzung zu beschreiben. Angesichts der Ausgangssituation vieler v.a. ostdeutscher nutzungsveränderter Kirchen, erscheint der Rekurs auf Forschung zu »Freiräumen« eine anregende Referenz. Die vorangegangene Nutzung ist hier so weit zurückgetreten, dass sich Neues entwickeln kann, auch wenn der bauliche Rahmen weiter besteht.[40] Zugleich sind Kirchengebäude selbstverständlich keine öffentlichen Räume wie Grünanlagen es sind, insbesondere wenn sie verschlossen sind.

Thomas Hauck, Stefanie Hennecke und Stefan Körner[41] unterscheiden drei Dimensionen von Aneignung: die normale und von der Planung intendierte Nut-

38 So ist der Name des Vereins im Header der Website untertitelt.

39 Vgl. kritisch dazu Löw, Martina: Raumsoziologie, Frankfurt a.M. [10]2009, S. 249.

40 Vgl. ähnlich Schroer, Markus: Raum, Macht, Religion. Über den Wandel sakraler Architektur, in: Beinhauer-Köhler, Bärbel/Roth, Mirko/Schwarz-Boenneke, Bernadette: Viele Religionen – ein Raum?! Analysen, Diskussionen und Konzepte, Berlin 2015, S. 17–34, hier S. 32.

41 Hauck, Thomas E./Hennecke, Stefanie/Körner, Stefan: Aneignung urbaner Freiräume – Einleitung, in: Dies. (Hg.): Aneignung urbaner Freiräume. Ein Diskurs über städtischen Raum (Urban Studies), Bielefeld 2017, S. 7–20.

zung,[42] die schrittweise, kleinteilige und alltägliche Einschreibung von Nutzung in Raumstrukturen und die protestförmige bewusste Besetzung eines Raumes.[43] Auch Planung wird in dieser Perspektive als ein Geschehen wahrgenommen, durch den Raum angeeignet wird. Insbesondere für die zweite Form werden bewusste und unbewusste Gestaltungen einer Pluralität von Akteuren mit variierenden Interessen zugeschrieben.[44] Diese bewegen sich einerseits in räumlich vorgegebenen Strukturen und Nutzungsroutinen, bringen den Raum selbst aber erst durch ihre Bewegungen und die Anordnung von Objekten hervor.

Die Analysen in der Marienkirche Horburg zeigen die Vielfalt der Aneignungsprozesse auf, die hier geschehen. Dazu gehört – selten und ohne große Spuren im Raum zu hinterlassen – die von der Planung intendierte gottesdienstliche Nutzung, die durch den Entwurf für die Innenraumsanierung verstärkt werden soll. Raumprägend ist aber auch die intendierte und en passant sich vollziehende Einschreibung neuer Nutzungsformen in den Raum. Die Kirche wird täglich aufgeschlossen, geordnet und geschmückt und wird dadurch als Raum mit einem spezifischen ästhetischen Charakter inszeniert. Dinge werden umgeräumt, re-arrangiert und darin mit neuer Bedeutung ausgestattet.[45] Zuweilen liegen diese Aneignungen zur geplanten Logik quer: der Christus im Rücken am Andachtstisch und die diffuse Ausrichtung der Sitzgelegenheiten, das Gästebuch auf dem Lesepult, das Nebeneinander von Lesen und Lernen und der Aufforderung zu Andacht und Gebet.

Die Freiraumforschung verknüpft den Begriff der Aneignung mit dem der Zuständigkeit. Diese wird ausgehandelt: Wer darf in die Raumgestaltung eingreifen? Wer trägt kontinuierlich Sorge, etwa für Pflanzen oder den Umgang mit sich anhäufenden Gegenständen? In der Horburger Kirche wird deutlich sichtbar, dass sich Menschen für diesen Raum zuständig fühlen: Historisches und kunstgeschichtliches Wissen wird erkundet, aufbereitet und weitergegeben, die Kirche wird als Raum für persönliche religiöse Praxis vorbereitet und auf eine antizipierte Nutzung, etwa durch Pilgernde, hin gestaltet. Während es im Blick auf bauliche Eingriffe und deren Finanzierung zu direkten Kontroversen zwischen Verein und Kirchengemeinde kommt, werden diese Signale der Fürsorge von der Pfarrerin sehr wertschätzend wahrgenommen.

---

42 Andere trennen Raumnutzung begrifflich stärker von Raumaneignung, vgl. Oliver Frey (Hg.): Perspektive Leerstand. Erster Teil einer dreiteiligen Studie zum Themengebiet Leerstandsnutzung, Zwischennutzungen, und Freiräume. https://igkulturwien.net/fileadmin/userfiles/Studien/ig-kultur-wien-perspektive-leerstand-modul-1.pdf (Zugriff 10.12.2021), S. 5.

43 O. Frey: Leerstand, S. 10f.

44 O. Frey: Leerstand, S. 12.

45 Vgl. Nasrallah, Rima/Brinkman, Martien/Murre-van den Berg, Heleen/Barnard, Marcel: Rearranging Things: How Protestant attitudes shake the objects in the piety of Eastern Christian Women, Material Religion 12/1 (2016), S. 74–95.

Der Begriff der Aneignung verweist einerseits auf die Bedeutungszuschreibung, die sich in dieser Nutzungsveränderung zeigt. Die Kirche mit ihrer Geschichte und ihren Kunstschätzen, aber auch ihrer Tauglichkeit als Veranstaltungsraum oder Raum mit besonderer Atmosphäre wird für Menschen in individueller Weise bedeutsam und deshalb sind sie bereit, ihre Kraft und Zeit in den Erhalt und die Weiterentwicklung der Kirche zu investieren. Zugleich verweist der Begriff auch auf die Widerständigkeit solcher Prozesse. Sie verändern den Raum und unterwerfen Gegenstände wie das Lesepult einer anderen Logik. In der Freiraumforschung hat der Begriff der Aneignung einen durchaus emanzipatorischen Zug: So »ergeben sich […] neue Verständnisse eigensinniger Umgangsweisen mit öffentlichem Raum als produktive Mitgestaltung«[46]. Es materialisieren sich unterschiedliche Idealbilder[47] von Kirche und Vorstellungen, wie diese auszusehen hat oder welche Gegenstände hineingehören.

Aus Expert:innenperspektive lässt sich das Horburger Geschehen an vielen Stellen vielleicht als dilettantischer Umgang mit dem Raum charakterisieren. Die Interpretation als Aneignungsprozess legt demgegenüber auch die emanzipatorischen Dimensionen der Neunutzung in ihrer Widerständigkeit frei. Welche Aneignungsprozesse aber verträgt ein Kirchenraum, der noch öffentlicher und damit pluralitätsfähiger Raum sein soll? Wie ästhetisch entschieden oder offen muss er sein? Wie klar oder diffus? Diese Fragen lassen sich im Blick auf den konkreten Fall nur schwer entscheiden.

3.2 Aushandlungsprozesse

Damit ist der zweite Begriff schon angedeutet. Die Kunstgeschichtler:innen bzw. Soziolog:innen Michaela Marek, Uta Karstein et al. charakterisieren Architektur am Beispiel von Kirchenbauprojekten im 19. Jahrhundert als »multiauktorial, als partizipatives, prozessuales und diskursives – kurz soziales Phänomen«[48]. So seien »die Bauplanung und die Nutzung von Kirchen – als einzelne Komponenten religiöser Praxis – nicht als isolierte Funktionsbereiche mit spezifischem Wertegefüge zu verstehen […], vielmehr als ein Interferenzbereich […], in dem sich soziale und weltanschauliche Orientierungen, Hegemonie- und Richtungskämpfe ebenso nieder-

46 Ostermeyer, Serjoscha P.: Zur Paradoxie von Planung und Aneignung. Aneignungen als destruktive und produktive oder intervenierende urbane Partizipationstaktiken, in: T. Hauck/S. Hennecke/S. Körner: Aneignung urbaner Freiräume, S. 264.

47 Vgl. T. Hauck/S. Hennecke/S. Körner: Aneignung urbaner Freiräume, S. 12.

48 Marek, Michaela/Karstein, Uta/Stoye, Fanny/Hausmann, Ilka/Rinn, Philipp: Von der Künstlerschöpfung zum multiauktorialen Werk. Großstädtischer Kirchenbau und der Wandel des Architekturbegriffs in der Ära der Modernisierung, in: Denkströme. Journal der Sächsischen Akademie der Wissenschaften (2012), S. 44–78, hier 45.

schlugen, wie sie aus ihm hinauswirken sollten«[49]. Kirchengebäude sind in dieser Perspektive »Ergebnisse oft langwieriger und mitunter konfliktreicher Aushandlungsprozesse zwischen zahlreichen Beteiligten, Institutionen und Individuen in unterschiedlichsten [...] Rollen«, die sich in die Gebäude selbst einschreiben.[50]

Die Konflikte haben sich in der Beschreibung der Horburger Kirche nur angedeutet. Sie lassen sich da erahnen, wo der Verein in seiner Ursprungsgeschichte eine völlig ungenutzte, verschlossene Kirche schildert, die Pfarrerin die Kirche aber als einen wichtigen Gottesdienstort im Pfarrsprengel beschreibt. Sie werden angedeutet, wo es um die wenig interessierten alteingesessenen Dorfbewohner:innen geht. Auf Spannungen wird von verschiedenen Seiten verwiesen, wo es um Verantwortungsfragen in finanzieller und rechtlicher Hinsicht und die Inanspruchnahme von kirchlichen Privilegien für Veranstaltungen des Vereins geht. Ein Aushandlungsprozess deutet sich vor allem aber im Blick auf die Artefakte an: in der Spannung zwischen ästhetischen Stilen vor Ort und im Planungsentwurf, in der Spannung zwischen didaktischen Schildern und Spiritualität, in der Temporalisierung der familienbezogenen Nutzung, die im Neuentwurf ganz verschwindet, in der Zurückdrängung der gottesdienstlichen Logik.[51] In den Gesprächen ergibt sich das vorläufige Bild einer konstruktiven Bearbeitung dieser Spannungen – aber ob es so bleibt?

Die Kirche selbst, aber auch ihre Ausstattung, kommt damit als Medium des Sozialen[52] in den Blick: als Ort, an dem sich Kirchenbilder und Vorstellungen von gegenwärtiger Religion, ästhetische Vorstellungen und Präferenzen, kulturelles Gedächtnis und Orts-Identität dokumentieren und diese zugleich formen. Diese werden durch gegenstandsbezogene und Gegenstände involvierende Praktiken hervorgebracht bzw. verdrängt. Gerade der ursprünglich intendierte Sinn des Baus als Gottesdienstort steht in dieser Hinsicht zur Disposition, auch wenn diese Dimension als Legitimation bestimmter Konzeptionen angeführt wird. Als unabgeschlossener Prozess lädt er die Forscherin dazu ein, die Fortschreibung dieser Aneignungen und Aushandlungen weiterzuverfolgen.

---

49 M. Marek/U. Karstein/F. Stoye/I. Hausmann/P. Rinn: Künstlerschöpfung.

50 M. Marek/U. Karstein/F. Stoye/I. Hausmann/P. Rinn: Künstlerschöpfung, S. 44; vgl. U. Karstei/T. Schmidt-Lux: Einleitung, in: Architekturen und Artefakte, S. 14f. sowie Krause, Katharina: Heimisch werden im Provisorium? Die Umgestaltung der Tübinger Eberhardskirche (1965–68), in: Krause, Katharina/Schilling, Jörg (Hg.): Die Eberhardskirche in Tübingen (Martin Elsaesser Bauhefte 11), Hamburg 2020, S. 34–51.

51 Auch C. Siegl: Gast – Raum – Kirche, S. 226–238 verwendet in der normativen Schlussfolgerung zu den empirisch untersuchten Fallbeispielen den Begriff des »Aushandlungsprozesses«, allerdings in Rückgriff auf diskursive Praktiken und die Umsetzung rechtlicher Vorgaben. Ein artefaktorientierter Ansatz kann Prozessbeschreibungen von Nutzungserweiterungen, wie hier vorgelegt, vertiefen und ergänzen.

52 H. Delitz: Gebaute Gesellschaft.

Religiöse Architekturen in multireligiösen säkularen Gesellschaften
Räumliche Governance religiöser Diversität

Anna Körs

Ausgehend von der Transformation des religiösen Feldes durch Säkularisierungs- und Pluralisierungsprozesse und den daraus resultierenden räumlichen Dynamiken fragt der Beitrag in umgekehrter Richtung: Wie wirken religiöse Architekturen in pluralen Gesellschaften? Dazu werden exemplarisch drei unterschiedliche Raumtypen analysiert: Citykirchen, eine Kirchen-Moschee-Umnutzung und ein Haus der Religionen. Argumentiert wird *erstens*, dass religiöse Räume Kulminationspunkte von Aushandlungsprozessen sowohl zwischen Religionsgemeinschaften als auch zwischen Religionen und Gesellschaft und damit zentraler Bestandteil der Governance religiöser Diversität sind. Sie bilden *zweitens* ein komplexes Arrangement aus menschlichen Akteuren, materiellen Elementen und sozialen Praktiken und wirken dabei *drittens* durch ihre Materialität und damit verbundene Sichtbarkeit besonders gesellschaftsproduktiv, indem sie die plurale Gesellschaft auch affektiv erfahrbar machen und wiederum Räume ihrer sozialen Aushandlung schaffen.

1. Zur Transformation des religiösen Feldes: mono-, inter- und multireligiöse Räume zwischen Präsenz, Repräsentation und Vision

Die religiöse Situation in Deutschland hat sich in den letzten Jahrzehnten erheblich verändert. Gehörten im Jahr 1950 noch rund 96 Prozent der deutschen Bevölkerung einer der beiden großen christlichen Kirchen an und waren nur 4 Prozent entweder konfessionsungebunden oder gehörten einer anderen christlichen Konfession oder einer anderen Religion an, ist sechzig Jahre später im Jahr 2010 der Anteil derjenigen mit Zugehörigkeit zur evangelischen oder katholischen Kirche auf rund 59 Prozent gesunken – und der ehemalige »Rest« von 4 Prozent ist auf einen Anteil von 40 Prozent gestiegen. Davon sind 30 Prozent ohne Religionszugehörigkeit und 10 Prozent sind Angehörige einer anderen christlichen Konfession oder einer anderen Religion,

wobei Muslim:innen mit knapp 5 Prozent die größte Gruppe darstellen.[1] Diese religiösen Wandlungsprozesse sind prägend auch für die Zukunft – so sollen die beiden großen christlichen Kirchen bis 2060 fast die Hälfte ihrer Mitglieder verlieren und der Anteil der Kirchenmitglieder an der Bevölkerung auf 29 Prozent sinken[2] – und finden dabei verstärkt in Städten als kulturelle Kulminationsräume statt, wo sie in der Transformation religiöser Räume erkennbar zum Ausdruck kommen. Mindestens drei räumliche Entwicklungslinien lassen sich dabei beobachten:

Erstens prägen Kirchengebäude seit Jahrhunderten vielerorts das Stadtbild. Gleichzeitig stehen die beiden großen christlichen Kirchen zunehmend vor der Herausforderung, dass sie über deutlich mehr Gebäude verfügen, als sie mit Leben füllen können. Durch erweiterte kirchliche oder kirchennahe Nutzungen versuchen sie, ihren Besitzstand auch als »symbolisches Kapital« zu bewahren. Dennoch steht eine Welle der Kirchenschließungen bevor: Allein im Kirchenkreis Hamburg-Ost, bundesweit größter Kirchenkreis der evangelischen Kirche, droht einem Drittel der 138 Kirchengebäude bis 2026 die Schließung.[3] Daneben zeigt die Kirche städtische Präsenz vor allem durch die Reinszenierung ihrer Innenstadtkirchen als »Citykirchen«, mit denen sie programmatisch ihre Türen öffnet für Besucherkreise jenseits des Gemeindelebens (s. hierzu Abschnitt 3.1).

Zweitens entstehen vor allem durch migrationsbedingte Pluralisierungsprozesse zunehmend Räume nichtchristlicher Minderheitsreligionen, wie insbesondere Moscheen, aber auch Synagogen, Tempel, Gurdwaras, Cemhäuser und andere monoreligiöse Räume. Im Zentrum des öffentlichen Diskurses stehen dabei repräsentative Neubauten, wie etwa die DITIB-Zentralmoschee in Köln, oder Wiederaufbauten, wie aktuell etwa die Synagoge am Bornplatz in Hamburg. Faktisch handelt es sich bei den Gebetsräumen nichtchristlicher Minderheiten jedoch zumeist um umfunktionierte Zweckräume, wie Gewerberäume, Fabrikgebäude, Lagerhallen, Garagen, Sporteinrichtungen, Wohnhäuser etc. So sind von den bundesweit knapp 3.000 islamischen Gemeinden nur etwa 12 % nach außen überhaupt als Moschee erkennbar.[4] Die Diskrepanz zwischen sozialer Präsenz und räumlicher Repräsentation besteht für nichtchristliche Religionsgemeinschaften somit in umgekehrter Weise: Sie sind wesentlich präsenter als sie im öffentlichen Raum sichtbar und wahrnehmbar sind. Einen speziellen Fall stellen hierbei interreligiöse Umnutzungen von religiösen Räumen dar, wie etwa die Umnutzung einer ehemaligen Kirche in eine Moschee, die sich

1 Pollack, Detlef/Müller, Olaf: Religionsmonitor. Religiosität und Zusammenhalt in Deutschland. Herausgegeben von der Bertelsmann Stiftung, Gütersloh 2013, S. 34.

2 Gutmann, David/Peters, Fabian: #projektion2060 – Die Freiburger Studie zu Kirchenmitgliedschaft und Kirchensteuer. Analysen – Chancen – Visionen, Neukirchen-Vluyn 2021.

3 Die Welt, 21.04.2016.

4 Schmidt, Jana/Stichs, Anja: Islamische Religionsbedienstete in Deutschland, Nürnberg 2012, S. 226f.

mit ihrer diachronen Nutzung als monoreligiöser Raum, in ihrer Genese zugleich als interreligiöser Raum fassen lässt (s. hierzu Abschnitt 3.2).

Drittens entstehen neben diesen mono- und interreligiösen Räumen zunehmend multireligiöse Räume mit synchroner Nutzung von mehreren Religionsgemeinschaften. Bekannt sind »Räume der Stille« innerhalb von öffentlichen Gebäuden, wie Universitäten, Krankenhäusern oder Flughäfen. Ein neues Phänomen der letzten zehn Jahre sind öffentlich sichtbare multireligiöse Räume, wie »Gärten der Religionen«, die als Orte der Begegnung in Städten wie Köln, Hamburg, Karlsruhe, Recklinghausen oder Wuppertal entstanden oder geplant sind. Gesteigert wird die öffentliche Sichtbarkeit in einem neuen Typus interreligiöser Sakralbauten, wie er etwa in Berlin mit dem geplanten »House of One« mit einer Kirche, einer Synagoge und einer Moschee unter einem Dach entsteht. Solche »Häuser der Religionen« lassen sich mit der Absicht, durch gebaute Toleranz gelebte Toleranz zu fördern, gleichsam als Zukunftsversprechen und Repräsentation einer »realen Utopie« einer pluralen Gesellschaft auffassen (s. hierzu Abschnitt 3.3).

Deutlich wird: Gesellschaftliche Prozesse der religiösen Pluralisierung und Säkularisierung materialisieren sich im Raum und religiöse Räume sind somit Ausdruck des Sozialen und machen die Transformation des religiösen Feldes und die Verfasstheit von multireligiösen säkularen Gesellschaften erkennbar. Dabei sind bauliche Repräsentation und soziale Präsenz nicht gleichzusetzen. So kann das Bauliche dem Sozialen zeitlich hinterherhinken – wenn einerseits Kirchen leer stehen, andererseits der wachsende Anteil religiöser Minderheiten baulich kaum sichtbar wird – oder auch in die Zukunft verweisen – wenn etwa Häuser der Religionen als architektonischer Ausdruck und zugleich Vision einer pluralen Gesellschaft gebaut werden.

2. Religiöse Architekturen als räumlich-materielle Governance in pluralen Gesellschaften

Umgekehrt – so die These des Beitrags – entfalten religiöse Räume gesellschaftliche Wirkkraft und beeinflussen soziale Prozesse und sind damit zentraler Bestandteil der Governance religiöser Diversität in pluralen Gesellschaften. Mit dieser Perspektive schließt der Beitrag *erstens* an religionssoziologische Forschungen zur Governance religiöser Diversität an und geht gleichzeitig darüber hinaus bzw. verschiebt die Perspektive in zweifacher Weise: Während Governance religiöser Diversität allgemein als ein komplexes Geflecht von Akteuren, Feldern, Formen und Wirkungen[5] zu verstehen ist und religiöse Räume dabei vor allem als »objects of the

5 Körs, Anna: Lokale Governance religiöser Diversität. Akteure, Felder, Formen und Wirkungen am Fallbeispiel Hamburg, in: Aus Politik und Zeitgeschichte, 28/29 (2018), S. 34–40.

public expression of religiosity«[6] betrachtet werden, sollen sie hier zum einen insbesondere in ihrer handlungsorientierenden Funktion beleuchtet werden. Damit rücken zum anderen die Religionsgemeinschaften ins Blickfeld und der Beitrag gibt Aufschluss über ihre Selbstregulierung (governance *by* religions) durch raumbezogenes Handeln in einem zunehmend pluralen Umfeld, während die vorliegende Forschung sich bisher vornehmlich mit staatlichen Akteuren und etwa rechtlichen und politischen Modi (governance *of* religions) sowie Verflechtungsstrukturen von Staat und Religion(en) (governance *with* religions) befasst.[7]

Diese Perspektive bedeutet jedoch nicht, religiöse Architekturen als unabhängige Variable zu betrachten und als gegeben vorauszusetzen. Denn *zweitens* schließt der Beitrag an raumsoziologische Forschungen und die Annahme an, dass Räume nicht als starre Gebilde vorbestimmt, sondern als relationale (An-)Ordnungen von Lebewesen und Artefakten (zum Beispiel Architektur) in einem über Wahrnehmung und Kognition verlaufenden Syntheseprozess konstruiert werden.[8] Andererseits konstituieren sich so produzierte Räume in einer materiellen Form als relativ dauerhafte und stabile Raumgefüge oder »Aktanten«[9] und haben als solche für die soziale Praxis sowohl einschränkenden als auch ermöglichenden Charakter. Der Beitrag verschreibt sich insofern von vornherein weder einem konstruktivistischen noch materialistischen Raumverständnis, sondern versteht und analysiert religiöse Räume als kulturell-materielle Arrangements[10] und leistet damit einen empirischen Beitrag zur vorrangig theoretisch ausgerichteten raum-, architektur- und artefaktsoziologischen Forschung.[11]

Dazu verfolgt der Beitrag *drittens* eine vergleichende Perspektive und es werden im Folgenden empirische Einblicke zu drei unterschiedlichen religiösen Raumtypen gegeben: zu Citykirchen, einer Kirchen-Moschee-Umnutzung und einem Haus der

---

6 Martínez-Ariño, Julia: Conceptualising the role of cities in the governance of religious diversity in Europe, in: Current Sociology 66/5 (2018), S. 810–827, hier S. 814.

7 Siehe u.a. Körs, Anna/Nagel, Alexander-Kenneth: Local ›formulas of peace‹. Religious diversity and state-interfaith governance in Germany, in: Social Compass 65/3 (2018), S. 346–362; Körs, Anna: Contract governance of religious diversity in a German city-state and its ambivalences, in: Religion, State and Society, 47/4-5 (2018), S. 456–473.

8 Löw, Martina: Raumsoziologie, Frankfurt a.M. 2001.

9 Latour, Bruno: Wir sind nie modern gewesen. Versuch einer symmetrischen Anthropologie, Frankfurt a.M. 1998 (frz. Orig. 1991).

10 Zur theoretischen Konzeptionierung und empirischen Fundierung siehe Körs, Anna: Gesellschaftliche Bedeutung von Kirchenräumen. Eine raumsoziologische Studie zur Besucherperspektive, Wiesbaden 2012, S. 391–409.

11 Fischer, Joachim: Gebaute Welt als schweres Kommunikationsmedium der Gesellschaft. Architektur und Religion aus architektursoziologischer Perspektive, in: Karstein, Uta/Schmidt-Lux, Thomas (Hg.), Architekturen und Artefakte. Zur Materialität des Religiösen, Wiesbaden 2017, S. 49–69.

Religionen. Inhaltlich richtet sich die Analyse jeweils auf drei Leitfragen: Von welchen Akteuren und mit welcher Intention wird der Raum geschaffen? Wie wird der Raum konstituiert und welche Rolle spielt dabei das Materielle? Und wie wird der Raum wahrgenommen bzw. welche Wirkungen werden durch ihn erzeugt? Methodisch basieren die Betrachtungen sowohl auf quantitativen Befragungen als auch qualitativen Fallstudien mittels Diskursanalyse, Interviews und Beobachtungen sowie auf vorliegender Forschung und Literatur. Die drei Fälle geben damit einerseits in ihren Einzelbetrachtungen (Abschnitt 3) exemplarisch Auskunft zu den drei Entwicklungslinien der räumlichen Transformation des religiösen Feldes (Abschnitt 1) und sind andererseits darüber hinaus gerade in ihrer Varianz und in vergleichender Zusammenschau aufschlussreich (Abschnitt 4), wohingegen in der vorliegenden Forschung religiöse Räume bisher zumeist entlang der religiösen Traditionen und kaum empirisch-vergleichend untersucht werden.[12]

3. Empirische Einblicke

3.1 Citykirchen: zwischen Profilierung und Stabilisierung

Citykirchen als der erste hier betrachtete Fall zeichnen sich beobachtbar zunächst dadurch aus, dass sie das ganze Jahr über gut besucht sind. Damit scheinen sie den kontinuierlichen religiösen Traditionsabbruch zu konterkarieren und der allgemeinen Säkularisierungsthese zu widersprechen. Doch auch Citykirchen waren nicht immer volle Kirchen. Im Gegenteil: Durch die Ökonomisierung der Innenstädte, die Verdrängung ihrer Wohnbevölkerung und den allgemeinen Rückgang der Kirchenmitglieder leerten sich auch die großen Innenstadtkirchen und es wurden neue Konzepte jenseits der Parochialgemeinde benötigt. In dieser Situation profilierten sich in den 1990er Jahren Innenstadtkirchen als Citykirchen, indem sie sich durch niedrigschwellige Zugänge und Angebote als Orte der Stadtöffentlichkeit präsentierten. Damit wurden Citykirchen zum Instrumentarium, um »gegen den Trend zu wachsen«, wie es insbesondere das EKD-Impulspapier »Kirche der Freiheit« als Vision entwarf und dazu ihre Stärkung als Profilgemeinden gegenüber

12 Siehe jedoch: Wildt, Kim de/Radermacher, Martin/Krech, Volkhard/Löffler, Beate/Sonne, Wolfgang: Transformations of ›Sacredness in Stone‹: Religious Architecture in Urban Space in 21st Century Germany. New Perspectives in the Study of Religious Architecture, in: Religions 10(11): 602 (2019); Becci, Irene/Burchardt, Marian/Giorda, Mariachiara: Religious Super-Diversity and Spatial Strategies in Two European Cities, in: Current Sociology 65/11 (2017), S. 73–91.

den klassischen Ortsgemeinden vorsah.[13] Dazu sind sie programmatisch darauf ausgerichtet, durch ihre Reinszenierung als öffentliche Räume die Grenzen der Organisation Kirche relativ durchlässig werden zu lassen und dadurch gerade auch diejenigen zu adressieren, die dem kirchlichen (Gemeinde-)Leben ansonsten eher fernstehen. Doch inwieweit funktioniert diese Selbstregulierung durch Profilierung bzw. empirisch gefragt: Welche Besucherkreise erreichen Citykirchen tatsächlich und wie werden sie wahrgenommen? Zwei Studien sind hierzu aufschlussreich, die auf quantitativen Befragungen von rund 1.600 Besucher:innen in vier Stadtkirchen an der deutschen Ostseeküste[14] bzw. von rund 6.500 Besucher:innen in zwölf Citykirchen in Deutschland und der Schweiz basieren.[15]

Beide Studien zeigen, dass Kirchengebäuden vielfältige Bedeutungen zugeschrieben werden und gerade in dieser Bedeutungsvarianz ein Schlüssel zum Verständnis der kollektiven Bezugnahme unterschiedlicher Besuchsgruppen liegt. So werden Kirchengebäude einerseits als individuelle Erfahrungsräume erlebt und andererseits auch in ihrer gesellschaftlichen Bedeutung adressiert, wenn die Besucher:innen sowohl religiöses, soziales als auch gesellschaftspolitisches Engagement erwarten und den Citykirchen im öffentlichen Diskurs hohe gesellschaftliche und politische Bedeutung beigemessen wird.[16] Dabei ist auffällig, dass unterschiedliche Besuchsgruppen – Kirchengemeindemitglieder, Stadtbewohner und Touristen – trotz großer Unterschiede im Nutzungsverhalten in ihren Bedeutungszuschreibungen sehr dicht beieinander liegen. Dies gilt insbesondere auch für die affektive Wahrnehmung des Kirchenraumes, wenn dieser bei vier Fünftel der Touristen positive Gefühle affiziert und von ihnen als emotionaler Ort erlebt wird, obgleich sie das Gebäude häufig das erste Mal betreten.[17]

Diese kollektiven Bedeutungszuschreibungen könnte man als Hinweis auf eine allgemeine Verständlichkeit des Kirchenraumes deuten und seiner Eigenwirkung zurechnen. Diese Deutung ist allerdings nur begrenzt plausibel und relativiert sich, wenn man sich genauer anschaut, wer die Besucher:innen und insbesondere die Touristen sind. Denn beide Studien zeigen ebenso übereinstimmend, dass die unterschiedlichen Besuchsgruppen sich zwar in ihrem Nutzungsverhalten und auch hinsichtlich sozio-demografischer Merkmale deutlich unterscheiden. Gemeinsam

---

13 Kirchenamt der Evangelischen Kirche in Deutschland (Hg.): Kirche der Freiheit. Perspektiven für die evangelische Kirche im 21. Jahrhundert. Ein Impulspapier des Rates der EKD, Hannover 2016, S. 54–57.

14 Körs, Anna: Zur gesellschaftlichen Bedeutung von Kirchenräumen in Zeiten religiöser Relativierung, in: Praktische Theologie, 01 (2014), S. 29–36.

15 Rebenstorf, Hilke/Zarnow, Christopher/Körs, Anna/Sigrist, Christoph (Hg.): Citykirchen und Tourismus. Soziologisch-theologische Studien zwischen Berlin und Zürich. Leipzig 2018.

16 Körs, Anna/Rebenstorf, Hilke/Zarnow, Christopher: Zusammenfassung zentraler Ergebnisse, in: H. Rebenstorf: Citykirchen und Tourismus, S. 203–213.

17 A. Körs: Zur gesellschaftlichen Bedeutung von Kirchenräumen, S. 33f.

ist aber allen drei Besuchsgruppen – und so auch den Touristen – dass sie über eine hohe Religiosität verfügen, vielfach regelmäßig Kirchen besuchen, mit dem Kirchenraum vertraut sind und sich religiös geprägt und orientiert verhalten. Das heißt, dass auch mit den Touristen als die weitaus größte Besuchsgruppe kaum Kirchendistanzierte oder -ferne erreicht werden, sondern primär (stark) religiös geprägte Menschen. Hingegen machen »Areligiöse« nur einen kleinen Anteil aus, die die Citykirchen dann auch in ihren Bedeutungen am niedrigsten und ihre Wirkungen am geringsten einschätzen.[18] Die Wirksamkeit des Kirchenraumes geht somit nicht allein auf dessen Eigenwirkung zurück, sondern braucht die religiöse Resonanz, ist sozial-kulturell geformt und entsteht als relationale Wirkkraft.

Beide Studien zeigen somit, dass sich die Programmatik von Citykirchen durch ihre Reinszenierung als öffentliche Räume einlöst, indem sie in vielfältiger Weise erfahren werden – als religiöse, geschichtliche, städtische, bauwerkliche, atmosphärische, erinnerungskulturelle sowie emotionale Orte –, ihre soziale Reichweite jedoch begrenzt bleibt. Damit tragen Citykirchen wesentlich zur kirchlichen Profilierung bei, allerdings weniger dadurch, dass sie neue (kirchendistanzierte) Besucherkreise erschließen würden, als vielmehr durch die Stabilisierung derer, die der Kirche ohnehin verbunden sind. Insofern sind sie ebenso Ausdruck fortschreitender Säkularisierung. Doch gerade dadurch, dass Citykirchen offenbar weniger von einer kirchenfernen, spontanen Besucherschaft leben, sondern eine eigene religiös geprägte Besucherschaft ausbilden, übernehmen sie eine wichtige stabilisierende Funktion und können auch als Gelegenheit zu situativer Vergemeinschaftung erfahren werden.[19]

3.2 Kirchen-Moschee-Umnutzung: zwischen Anerkennung und Ungleichheit

Bei dem zweiten empirischen Fall handelt es sich um die Transformation einer Kirche in eine Moschee: die ehemalige Kapernaumkirche in Hamburg, die von der muslimischen Al-Nour Gemeinde umgewandelt wurde und seit 2018 als Moschee genutzt wird. Diese Umnutzung eines ehemaligen Kirchengebäudes der evangelischen Kirche in eine Moschee stellt bisher deutschlandweit einen Einzelfall dar und wurde entsprechend kontrovers wahrgenommen und diskutiert. Wie im Folgenden auf Basis von Diskurs- und Dokumentenanalyse sowie teilnehmenden Beobachtungen gezeigt wird, erfolgte die Kirchen-Moschee-Umnutzung wesentlich über ihre Deutung als interreligiöser Raum, wofür neben vielfältigen anderen Faktoren die räumlich-materielle Gestaltung von zentraler Bedeutung war.

18 A. Körs: Zusammenfassung zentraler Ergebnisse, S. 203–213.

19 Körs, Anna: Citykirchen als öffentliche Räume – Profilierung oder Selbstsäkularisierung?, in: H. Rebenstorf: Citykirchen und Tourismus, S. 68–92.

Initiator der Kirchen-Moschee-Umnutzung war die muslimische Al-Nour Gemeinde, die seit 1993 in Hamburg ansässig ist und in den Räumlichkeiten einer ehemaligen Tiefgarage untergebracht war, die für die wachsende Gemeinde von etwa 2.500 Angehörigen zunehmend zu klein wurde. Die Kapernaumkirche wurde seit 1961 von einer evangelisch-lutherischen Gemeinde betrieben, die wegen Mitgliederrückgangs fusionierte und in 2002 aus der Kirche auszog. Das Kirchengebäude wurde daraufhin entwidmet und im Jahr 2005 an einen Investor verkauft, der darin eine Kindertagesstätte plante, diese jedoch nicht realisierte, so dass das Gebäude leer stand und über die Jahre hinweg verfiel, bis sie in einem Immobilienportal im Internet angeboten wurde. In 2012 kaufte die Al-Nour Gemeinde die Kapernaumkirche vom Investor, um sie zur Moschee umzuwandeln. Für die evangelische Kirche war dies insofern brisant, als ihrer Rechtsverordnung zufolge Kirchengebäude prinzipiell zwar anderen christlichen oder jüdischen Gemeinden übergeben werden können, nicht jedoch muslimischen oder anderen nichtchristlichen Gemeinschaften.[20]

Entsprechend heftig waren die Reaktionen seitens der Kirchenverantwortlichen, als der Kauf der ehemaligen Kirche durch die islamische Gemeinde bekannt wurde: Der damalige Ratsvorsitzende der Evangelischen Kirche in Deutschland sah in der Umnutzung eine »geistliche Zumutung für die Menschen, die dort leben und sich mit der Kirche identifiziert haben«[21]; der damalige Propst des betreffenden Kirchenkreises in Hamburg hätte es besser gefunden, den Kirchenbau »abzureißen, als ihn an eine nicht-christliche Gemeinde zu verkaufen, die die ehemalige Kirche dann z.B. als Moschee nutzen könnte«[22]; der ehemalige Hauptpastor des Hamburger Michels nannte die Umnutzung einen »Dammbruch«[23]; und auch der damalige katholische Weihbischof in Hamburg, zuständig für den interreligiösen Dialog vor Ort sowie in der Deutschen Bischofskonferenz, kritisierte sie als »nicht im Sinne eines guten interreligiösen Dialogs«[24]. Als zentrales Argument nannte die evangelische Kirche in einer Pressemitteilung den »symbolischen Wert« einer Kirche[25] und erklärte, dass nach juristischer Prüfung der Weiterverkauf der Kirche für den Investor uneingeschränkt möglich und auch der »Ausweg durch Abriss« durch den Denkmalschutz für sie versperrt gewesen sei.[26]

---

20 Nordelbische Evangelisch-Lutherische Kirche: Rechtsverordnung über die Entwidmung, Umnutzung, Fremdnutzung und Veräußerung sowie den Abbruch von Kirchen, 2007.

21 Die Welt, 16.02.2013.

22 Hamburger Abendblatt, 09.02.2013.

23 Hamburger Abendblatt, 07.02.2013.

24 Hamburger Abendblatt, 07.02.2013.

25 Zur Diskussion dieses Arguments siehe Körs, Anna: Kirchenumnutzungen aus soziologischer Sicht. Wenn eine Kirche zur Moschee wird und weshalb dies ein gesellschaftlicher Gewinn sein kann, in: Kunst und Kirche, 04 (2015), S. 55–62.

26 Evangelisch-Lutherischer Kirchenkreis Hamburg Ost: Pressemitteilung, 06.02.2013.

Als nach fünf Jahren Umbauarbeiten im Jahr 2018 die Eröffnung der Al-Nour Moschee stattfand, war hiervon nicht mehr die Rede und die Deutung hatte sich gewandelt. Der Vertreter der evangelischen Kirche, Direktor des Zentrums für Mission und Ökumene in der Nordkirche, lobte die Moschee als ein »interreligiöses Projekt« und »leuchtende(s) Beispiel interreligiöser Offenheit«[27]; der Imam der Al-Nour Gemeinde nannte die Moschee eine »Brücke, die das Christentum und den Islam zusammenbringt«[28]; der Vorsitzende der Al-Nour Gemeinde nannte sie »die interreligiöseste Begegnungsstätte Deutschlands«[29]; und der Vorsitzende des Zentralrats der Muslime in Deutschland sprach von der Moschee als ein »Ort der Integration«, der einen »großen Beitrag für unsere Demokratie« leisten werde.[30]

Die Kirchen-Moschee-Umnutzung erfolgte demnach wesentlich über ihre Deutung als interreligiöser Raum und als Ort für Begegnung, Dialog und Verständigung. Dies lässt sich zurückführen auf vielfältige Faktoren wie insbesondere das konkrete Handeln auf gemeindlicher Ebene und dass die ehemalige evangelische Kirchengemeinde sich nicht den anfänglichen Deutungen der kirchlichen Repräsentanten anschloss, sondern sich hinter die Al-Nour Gemeinde stellte und am Umnutzungsprozess beteiligte, den diese in zahlreichen Veranstaltungen transparent und interaktiv gestaltete wie etwa in einer Reihe »Dialog auf der Baustelle« als eine Kooperationsveranstaltung der beiden Gemeinden. Neben diesen und weiteren rechtlichen, sozialen, kontextuellen Faktoren spielte ebenso – und dies soll im Folgenden in drei Aspekten gezeigt werden – die räumlich-materielle Gestaltung eine entscheidende Rolle.

Erstens war von zentraler Bedeutung, dass das Äußere des Gebäudes weitgehend unverändert blieb. Zwar waren schon faktisch durch den Denkmalschutz nur wenige Änderungen am Gebäude überhaupt möglich, deutungswirksam aber war, dass dies auch diskursiv geframt wurde, indem die Moscheegemeinde erklärte, man wolle mit der Umnutzung auch eine denkmalgeschützte Kirche erhalten und die Umgestaltung folge daher dem Motto »Außen Kirche, innen Moschee«.[31] Dies erklärte der Vorsitzende der Moscheegemeinde bezeichnenderweise bereits in 2013 und damit von Beginn an, so dass dies nicht das Resultat von Aushandlungen war, sondern sich hierin die von der Moscheegemeinde antizipierte Erwartungshaltung ihr gegenüber ausdrückte. Dies galt am Ende des Bauprozesses schließlich auch für das Kreuz auf dem Dach des ehemaligen Kirchturms, das nicht durch einen Halbmond,

27 Mitschnitt der Eröffnung der Al Nour Moschee: https://www.youtube.com/watch?v=3ISz6JH4VrY (Zugriff 22.02.2022).

28 Mitschnitt der Eröffnung der Al Nour Moschee: https://www.youtube.com/watch?v=3ISz6JH4VrY (Zugriff 22.02.2022).

29 Die Welt, 26.09.2018.

30 Mitschnitt der Eröffnung der Al Nour Moschee: https://www.youtube.com/watch?v=3ISz6JH4VrY (Zugriff 22.02.2022).

31 Die Welt, 05.02.2013.

sondern durch den Schriftzug »Allah« als arabisches Wort für Gott ersetzt wurde, da man, so erklärte der Vorsitzende, »keine Differenzierungssymbole fördern«[32] wolle.

Zweitens hat man im Inneren des Gebäudes zum einen christliche Elemente erhalten wie etwa ein goldenes Kreuz in den denkmalgeschützten Buntglasfenstern. Zum anderen hat man verbindende Elemente neu geschaffen wie etwa eine Kalligrafie der Sure »Maria« aus dem Koran als Zeichen ihrer gemeinsamen Verehrung im Islam wie im Christentum. Diese Kalligrafie ziert eine Empore, die den Frauen zum Gebet vorbehalten und nach ihren Wünschen gestaltet worden sei, so der Vorsitzende, der dies kommentiert: »So können die Frauen auf ihre Männer hinabsehen. Die Männer müssen zu ihren Frauen aufsehen.«[33]

Und *drittens* materialisiert sich der Prozess der Umnutzung wiederum in Formen der Re-Materialisierung, mit denen die gemeinsame Deutung als interreligiöser Raum festgeschrieben wird. So ist auf Initiative eines Angehörigen der Al-Nour Gemeinde eine umfangreiche multimediale Dokumentation[34] entstanden, der hierfür den Auftrag und eine Finanzierung von der Evangelischen Kirche bekam und erklärt: »Gerade, dass ein Muslim für evangelisch.de (das Internetportal der evangelischen Kirche, Anm. AK) ein Projekt realisiert, dass eine Kirche zu einer Moschee umgebaut wird, ist maximal interreligiös und interkulturell und ein ideales Beispiel für gemeinsames Zusammenleben.«[35] Ebenso als ein Kooperationsprojekt entstand ein Materialheft für Unterricht und Jugendarbeit, in dem die Umnutzung als ein »auf Dialog hin konzipierter Lernort«[36] vermittelt wird. Beide Dokumentationen rekonstruieren die Geschichte der Umnutzung seit der Entstehung der Kapernaumkirche und stellen sie damit in einen historischen Kontext und Kommunikationszusammenhang über die Generationen hinweg. Bei der Eröffnung der Moschee verleiht schließlich die Al-Nour Gemeinde einen hierzu eigens angefertigten Ehrenpreis mit einem eingelassenen Bild der Al-Nour Moschee, der vom Vorsitzenden an ausgewählte Vertreter aus Religionsgemeinschaften und Politik als so bezeichneter »islamischer Bambi« übergeben wird und damit die erreichte Anerkennung und Position in der Rolle des nun Gastgebenden zum Ausdruck bringt.[37]

Die Kirchen-Moschee-Umnutzung hat damit als – auch räumlich-materiell konstituierter – interreligiöser Raum zunächst für beide beteiligten Religionsge-

---

32 NDR.de, 03.09.2015.

33 https://www.bambooblog.de/allah-auf-der-kirchturmspitze-al-nour-moschee/(Zugriff 22.02.2022).

34 http://pageflow.evangelisch.de/eine-kirche-wird-zur-moschee#618 (Zugriff 22.02.2022).

35 Özgür Uludag: Interview, Mine Aktas: https://blog.grimme-online-award.de/2018/06/ein-virtuelles-denkmal (Zugriff 22.02.2022).

36 Landesinstitut für Lehrerbildung und Schulentwicklung (LI): Eine Kirche wird Moschee, Hamburg 2016, S. 4.

37 Mitschnitt der Eröffnung der Al Nour Moschee. https://www.youtube.com/watch?v=3ISz6JH4VrY (Zugriff 22.02.2022).

meinschaften zu deren Positionierungen im religiösen Feld geführt. So konnte einerseits die evangelische Kirche die Kirchen-Moschee-Umnutzung gegenüber Mitgliedern und Öffentlichkeit als interreligiöses Projekt legitimieren und hat mit dem Verlust ihrer rechtlichen Ansprüche auf das Gebäude nicht auch ihre Deutungsansprüche aufgeben müssen. Denn andererseits hat die muslimische Gemeinde diese antizipiert und darauf vielfältig und eben auch räumlich-materiell reagiert, indem sie die religiösen Differenzen in der baulichen Außengestaltung im Kern durch die Nicht-Sichtbarwerdung der Moschee sowie im Inneren durch islamisch-christlich verbindende Elemente und dabei auch eine räumliche Adressierung der Geschlechterfrage einzuebnen versucht hat. Sie hat sich dadurch im religiösen Feld selbst als interreligiöser Akteur positionieren und zudem mit ihrem Verhalten entlang der Ideale von Offenheit, Transparenz und Beteiligung sich auch öffentlich bewähren und dadurch für die lokale Gemeinde wie auch für die muslimische Gemeinschaft gesellschaftliche Anerkennung gewinnen können. Dass der Ausgangspunkt der Deutung als interreligiöser Raum die fehlende rechtliche Handhabe der evangelischen Kirche war, um die Kirchen-Moschee-Umnutzung zu verhindern, erscheint als normativ widersprüchlich und verweist zugleich deskriptiv auf die Regulierungsfunktion des interreligiösen Dialogs, der zur schrittweisen Anerkennung durch Anpassung der muslimischen Minderheit bei gleichzeitiger Wahrung und Fortführung des christlich dominierten Ungleichheitsverhältnisses geführt hat.

3.3 Interreligiöser Sakralbau: zwischen Imagination und Empirie

Im dritten hier betrachteten Fall wird der Dialog zur zentralen Intention erklärt: Mit dem »House of One« in Berlin sollen eine Kirche, eine Synagoge und eine Moschee unter einem Dach entstehen mit der Vision, damit zum interreligiösen und gesellschaftlichen Dialog in der vor allem säkular geprägten Metropole wesentlich beizutragen. Solcherart Häuser der Religionen sind mit ähnlicher Intention und in unterschiedlichen Konzeptionen in den letzten Jahren auch in anderen Städten entstanden oder in Planung.[38] Das Besondere am »House of One« in Berlin ist, dass damit erstmals weltweit ein interreligiöser Sakralbau entstehen soll, der als Neukonstruktion eigens dafür geplant und gebaut wird und damit verspricht, insbesondere durch seine Architektur wirksam zu werden. Die folgende Betrachtung zeigt auf Basis von Diskurs- und Dokumentenanalysen sowie vorliegender Literatur und Forschung, dass das »House of One« – obwohl der Bau erst noch entsteht – bereits produktive Diskurse und interreligiöse Imaginationen hervorbringt, die einerseits auf dessen soziale Konstruktion verweisen, für die andererseits gerade dessen materielle Repräsentationen von zentraler Bedeutung sind.

38 Rötting, Martin (Hg.): Houses of Religions, Experiences, Visions and Formats, Wien 2021.

Initiatorin des »House of One« in Berlin war die Evangelische Kirchengemeinde St. Petri-St. Marien, die sich anlässlich archäologischer Ausgrabungen im Jahr 2007 – und dabei freigelegter Funde von der Petrikirche aus dem Jahr 1230 als ältester Ort der Stadt Berlin, die mehrmals um- und neugebaut und 1964 von der ostdeutschen Regierung abgerissen wurde – dazu entschloss, an dieser Stelle einen neuen Sakralbau zu errichten. Es sollte ein zukunftsweisendes Sakralgebäude entstehen, das die »guten Erfahrungen mit offener Stadtkirchenarbeit weiterführt und auf die religiös pluralistische und tendenziell säkulare Stadt hin neu entfaltet«[39]. Geplant wurde dazu ein Sakralbau als gemeinsames Gotteshaus für Juden, Christen und Muslime und zugleich ein Ort des Dialogs zwischen den Religionen wie auch mit der mehrheitlich säkular geprägten Stadtgesellschaft. Dazu fand man in den folgenden Jahren mit der Jüdischen Gemeinde Berlin und dem Abraham Geiger Kolleg jüdische Partner sowie mit dem Forum für Interkulturellen Dialog e.V. muslimische Partner, mit denen die Evangelische Kirchengemeinde St. Petri-St. Marien im Verbund mit dem Evangelischen Kirchenkreis Berlin-Stadtmitte in 2011 eine Charta beschloss sowie gemeinsam mit dem Land Berlin einen Trägerverein gründete, aus dem in 2016 die Stiftung »House of One – Bet- und Lehrhaus Berlin« hervorging. Zur Finanzierung der veranschlagten Baukosten von rund 47 Millionen Euro, die zunächst über Spenden erfolgte, wurden infolge erhebliche staatliche Mittel im Rahmen der Förderung des interreligiösen Dialogs in Höhe von 20 Millionen Euro vom Bund und weitere 10 Millionen Euro vom Land Berlin zugesagt, womit entsprechend hohe Erwartungen an das Projekt und seine friedensstiftenden Potenziale auch von politischer Seite verbunden werden.

Auch wenn die Grundsteinlegung erst in 2021 erfolgte und die bauliche Umsetzung des Projektes noch in der Zukunft liegt, hat das »House of One« bereits (inter-)nationale Präsenz und Wirksamkeit erreicht. Diese ist zurückzuführen auf vielfältige Aktivitäten, Veranstaltungen, Kooperationen und Netzwerke der Beteiligten und deren Medialisierung, Visualisierung und Zirkulation über verschiedene Kommunikationskanäle, an denen wiederum – und dies wird im Folgenden prozesshaft skizziert – das Räumlich-Materielle als Übersetzung der Bauplanung in das architektonische Design und dessen materiellen Repräsentationen wesentlichen Anteil hat.

Erstens war zunächst wichtig, dass die Bauplanung nicht als dem Projekt vorausgehend, sondern als zentraler Bestandteil des Projektes verstanden wurde, indem dieses bewusst so angelegt war, dass der zu gestaltende Raum »schon im Entstehungs- und Bauprozess« in der Stadt wirken und die Einlösung der Idee des »House

39 Hohberg, Gregor/Stolte, Roland: Das Bet- und Lehrhaus Berlin. The House of One. Drei Religionen – Ein Haus, in: Beinhauer-Köhler, Bärbel/Roth, Mirko/Schwarz-Boenneke, Bernadette (Hg.): Viele Religionen – ein Raum?! Analysen, Diskussionen und Konzepte, Berlin 2015, S. 177–193, hier S. 183.

of One« nicht »erst nach Fertigstellung des Gebäudes beginnen, sondern (...) der Herzschlag des Projekts seit 2010« sein sollte.[40] Hierzu fand ein langer gemeinsamer Planungsprozess der drei beteiligten Religionsgemeinschaften statt, der sich schließlich manifestierte in einem gemeinsamen Auslobungstext für einen »architektonischen Realisierungswettbewerb« in 2012, in dem die Vorstellungen und Erwartungen an den Sakralbau und seine Architektur, das Material, die Archäologie, das Licht, die Technik, die Eingänge bereits sehr präzise und als »Aufgabenstellung« formuliert wurden, dem Grundgedanken des Projektes folgend: »(J)e konsequenter die Öffnung zur Stadt und zur anderen Religion, desto intensiver wird zur Selbstverständigung über die je eigene Identität angeregt.«[41]

Zweitens wurde anschließend durch das architektonische Design die Idee des »House of One« von ihrer textlichen zur gestalterischen Repräsentation überführt. Als Gewinner des Architekturwettbewerbs ging der Entwurf des Berliner Architekturbüro Kuehn Malvezzi hervor, dessen Erfolg laut Architekt in der Übersetzung des als »extremely well written«[42] bezeichneten Ausschreibungstextes in einen »conceptual approach to the relationship between the three religions«[43] lag. Durch eine »kuratorische Architektur« sollte ein »beziehungsreicher Raum« geschaffen und dabei die Autonomie der Positionen nicht relativiert, sondern sogar verstärkt werden.[44] Im Inneren wurden dazu drei getrennte Sakralbereiche für die Religionsgemeinschaften konzipiert mit einem vierten Zentralraum in der Mitte als der wichtigste Raum, der sich bis nach oben in eine Stadtloggia zieht: »Hier kippt die Architektur das Machtgefüge, das im klassischen Monument angelegt ist, von der hohen zur niedrigen Bedeutung um. Und ganz oben ist die Stadtloggia, der am weitesten geöffnete Raum; dieser meditative Raum gehört nicht mehr den institutionalisierten Religionen.«[45] Das Äußere wurde als »starke skulpturale Figur in der Stadt«[46] entworfen, wobei insbesondere das Fassadendesign – verstanden als »Aus-

40 G. Hohberg/R. Stolte: Das Bet- und Lehrhaus Berlin, S. 181 und S. 186.

41 Bet- und Lehrhaus Petriplatz Berlin e.V.: Architektonischer Realisierungswettbewerb. Bet- und Lehrhaus Petriplatz Berlin, Berlin 2012, S. 12.

42 Kuehn, Wilfried: Interview. Andrew Ayers: House of One, Tous pour Un. A Home for All Faiths, in: L'Architecture d'Aujourd'hui, Nr. 442/04 (2021), S. 74–77, hier S. 77.

43 Kuehn, Wilfried: Interview. Laura Raskin, in: Harvard University Graduate School of Design, 06 (2019), https://www.gsd.harvard.edu/2019/06/architecture-of-impossibility-kuehn-malvezzi-on-liberating-institutional-design-from-all-that-is-dark-serious-deeply-moral/ (Zugriff 22.02.2022).

44 Kuehn, Wilfried: Zwischenraum. Zur Gestaltung des House of One, in: Stiftung House of One – Bet- und Lehrhaus Berlin (Hg.): 10 Jahre House of One. Von der Idee zur Grundsteinlegung, Berlin 2021, S. 33–35.

45 Kuehn, Wilfried/Malvezzi, Simona: Architektur ist Kontextproduktion, in: Arch+ Features Frühjahr 2014, S. 4–11, hier S. 11.

46 W. Kuehn: Zwischenraum. Zur Gestaltung des House of One, S. 33.

druck des Öffentlichen«[47] – das Verhältnis zur Stadt zum Ausdruck bringen soll: »Nicht die drei Religionen drücken sich daher spezifisch in der Fassade aus, sondern das House of One als Gesamtbaukörper, der sich so zu seiner Umgebung verhält, dass die drei Gotteshäuser im Stadtraum volumetrisch aber nicht symbolisch artikuliert werden.«[48] Während mit diesen Designstrategien das »House of One« sowohl in seinen baulichen Anordnungen als auch beabsichtigten Wirkungen konstruiert wird, werden insbesondere deren Materialisierung und Sichtbarwerdung in Form von Entwürfen und Zeichnungen auf dem Papier von dem Architekten als sowohl ideell wie auch finanziell wirksam beschrieben:

> »They told me they'd worked for three years on the concept but couldn't really bring it together: only once they had the architectural form did everything start to make sense. It became a project you could really communicate, even though it wasn't built, and fundraising became possible. Architecture has this incredible ability, even on paper, to crystallise a concept. Initially everyone was saying, ›Yeah that's a lovely idea, but …,‹ and then the moment we had the design scepticism fell away and the idea really started to acquire substance.«[49]

Drittens wurde das architektonische Design als materiell-körperliche Repräsentation auch plastisch greifbar und (medial) vermittelbar. Hierzu konzipierte das Berliner Architekturbüro einerseits den Zentralraum des künftigen »House of One« als Holzkonstruktion fast im Maßstab 1:1, der als Pavillon zunächst im Rahmen des Reformationsjubiläums 2017 in Lutherstadt Wittenberg aufgebaut wurde und anschließend bis 2019 neben der Baufläche des »House of One« als »Labor« für Informationen und Veranstaltungen genutzt wurde. Während dieser an den Ort gebunden war, wurden andererseits zahlreiche verschiedene Modelle des »House of One« angefertigt, die von den Architekten auf internationalen Ausstellungen etwa in London, Chicago, Los Angeles gezeigt wie auch von den beteiligten Religionsgemeinschaften lokal in Szene gesetzt werden und durch deren mediale Zirkulation das »House of One« weltweite Präsenz und Imaginationskraft entwickelt hat, ohne dass das eigentliche Haus existiert.

Das »House of One« hat damit eingelöst, bereits vor Baubeginn und nicht erst nach Fertigstellung wirksam zu werden, was nicht allein auf das architektonische Design und dessen materiellen Repräsentationen zurückzuführen ist, ohne sie jedoch nicht möglich gewesen wäre. Das Projekt hat damit zu Verständigungsprozessen zwischen den religiösen Partnern sowie auch zu kritischen Diskursen insbesondere zu Fragen der (Nicht-)Repräsentation und Beteiligung geführt, wie etwa

47 Kuehn, Wilfried: Die europäische Stadt, in: Bauwelt, 03 (2015), S. 38–39, hier S. 38.
48 W. Kuehn: Zwischenraum. Zur Gestaltung des House of One, S. 34.
49 W. Kuehn: Interview. Andrew Ayers. House of One, S. 77.

zur Nähe des muslimischen Partners zur umstrittenen »Gülen-Bewegung« des islamischen Predigers Fetullah Gülen oder zur Nicht-Beteiligung der vielen anderen Religionsgemeinschaften in der Stadt, womit das »House of One« ebenso zu Gegenreaktionen, Ausschlüssen und Marginalisierungen[50] führen kann. Ob und wie das »House of One« die produzierten interreligiösen Imaginationen und gesellschaftspolitischen Erwartungen empirisch einzulösen vermag, bleibt mit der Entstehung des Baus weiter zu beobachten und zu untersuchen.

4. Schlussfolgerungen

Ausgehend von der Transformation des religiösen Feldes durch Säkularisierungs- und Pluralisierungsprozesse und den daraus resultierenden räumlichen Dynamiken fragte der Beitrag in umgekehrter Richtung, wie religiöse Architekturen in pluralen Gesellschaften wirken. Dazu wurden exemplarisch drei unterschiedliche Raumtypen analysiert: Citykirchen, eine Kirchen-Moschee-Umnutzung und ein Haus der Religionen. Drei zentrale Erkenntnisse lassen sich in Zusammenschau festhalten:

Erstens wurde deutlich, *dass* religiöse Räume als Kulminationspunkte von Aushandlungsprozessen sowohl zwischen Religionsgemeinschaften als auch zwischen Religionen und Gesellschaft zentraler Bestandteil der Governance religiöser Diversität sind. Wie die drei Fallbetrachtungen exemplarisch zeigten und in Tabelle 1 zusammengefasst ist, geschieht dies in unterschiedlichen Akteurskonstellationen, mit unterschiedlichen Intentionen, durch verschiedene räumlich-materielle Programmatiken und Strategien, in unterschiedlichen Kontexten und mit unterschiedlichen Wirkungen. So stellen Citykirchen eine Form der religiösen Selbstregulierung dar, indem mit der Reinszenierung des Kirchengebäudes als öffentlicher Raum eine kirchliche Profilierung in einem zunehmend säkularen Kontext verfolgt wird, die sich empirisch eher als Stabilisierung erweist. Die Kirchen-Moschee-Umnutzung erforderte eine Positionierung beider beteiligter Religionsgemeinschaften sowohl zueinander als auch im gesellschaftlichen Feld und führte als eine Form der interreligiösen Regulierung über die räumliche Anpassung in einem christlich dominierten Kontext zur schrittweisen Anerkennung der muslimischen Gemeinschaft. Das »House of One« in Berlin begann mit dem Ziel der Toleranzförderung als ein interreligiöses Projekt und entwickelte sich mit der politischen Beteiligung zu einer Form der staatlich-interreligiösen Regulie-

50 Siehe hierzu Burchardt, Marian/Häring, Johanna: Das Versprechen der Architektur. Schaffen Multireligiöse Räume Toleranz?, in: Zeitschrift für Religion, Gesellschaft und Politik 5 (2021), S. 111–139.

rung, die über das architektonische Design interreligiöse Imaginationen in einer zunehmend multireligiösen säkularen Gesellschaft befördert hat.

Tabelle 1: Räumliche Governance religiöser Diversität

	Citykirchen	**Kirchen-Moschee-Umnutzung**	**Haus der Religionen**
Akteurskonstellation	Religiöse Selbstregulierung	Interreligiöse Regulierung	Staatlich-interreligiöse Regulierung
Intention	Profilierung	Positionierung	Toleranz
Räumlich-materielle Programmatik	Reinszenierung	Anpassung	Design
Kontext	säkular	christlich	plural
Wirkung	Stabilisierung	Anerkennung	Imagination

Zweitens wurde deutlich, *wie* religiöse Räume ihre Wirkkraft weder allein als soziale Konstruktionen noch materialistisch determiniert, sondern als kulturell-materielle Arrangements entfalten: Citykirchen verfügen über besondere materielle Raumqualitäten, deren Anziehungskraft und Erleben auf eine kulturell-religiöse Prägung angewiesen sind; bei der Kirchen-Moschee-Umnutzung verbinden sich materiell-diskursive Strategien und soziale Praktiken zu ihrer Deutung als interreligiöser Raum; das »House of One« entsteht bereits vor Baubeginn als soziale Konstruktion, die auf dessen materiellen Repräsentationen basiert. Religiöse Räume sind somit als interdependente Konstellationen zu begreifen und wirken zugleich, so wurde argumentiert, insofern besonders gesellschaftsproduktiv, indem sie als materielle Orte die plurale Gesellschaft darstellbar, anerkennbar wie auch kritisierbar machen und wiederum Räume ihrer sozialen Aushandlung schaffen.

Wenn also religiöse Räume zentraler Bestandteil der Governance religiöser Diversität sind, in welchem Verhältnis stehen sie dann zu anderen politischen, rechtlichen, zivilgesellschaftlichen Governanceformen? Dies verweist *drittens* auf die besondere Potenzialität religiöser Räume, die plurale Gesellschaft auch affektiv und dabei über Zeithorizonte hinweg erfahrbar zu machen. So werden Citykirchen gerade über ihre Atmosphäre als »etwas zwischen Subjekt und Objekt«[51] erlebt und können religiöse und kulturelle Zugehörigkeiten und Traditionen vermitteln

51 Böhme, Gernot: Atmosphären kirchlicher Räume, in: Adolphsen, Helge/Nohr, Andreas (Hg.): Sehnsucht nach heiligen Räumen, Darmstadt 2003, S. 112–124, hier S. 112.

oder als »Erinnerungsorte«[52] wachhalten, andererseits aber auch als fremde Orte der Nicht-Zugehörigkeit empfunden werden. Kirchen-Moschee-Umnutzungen können gerade diese vertrauten Traditionen infrage stellen und dadurch Ängste hervorrufen, andererseits aber auch als ein besonders authentischer pluraler Ort wahrgenommen werden, der »Verflechtungen (und damit auch Widersprüche und Bindungen) räumlich und zeitlich erlebbar« und »Zusammenhalt (…) als gegenseitige Verwiesenheit erfahrbar«[53] machen kann. Das »House of One« verspricht, sowohl Religionen als auch Zeithorizonte zu verbinden, indem es auf der kirchlichen Vergangenheit aufbaut und gleichzeitig eine normative Vision einer pluralen Zukunft entwirft, deren imaginative Wirkkraft sich in ihrer empirischen Relevanz noch erweisen muss. Gerade in ihrer affektiven Dimension zeigt sich damit auch die Ambivalenz religiöser Räume, als Ermöglichungs- wie auch als Ausschlussräume sowohl stabilisierend wie auch destabilisierend auf soziale Ordnungen wirken zu können,[54] deren weitere empirische Erforschung als »affective spaces« auch methodisch innovativ sein könnte.[55] Damit wird schließlich auch deutlich, dass religiöse Räume nicht frei sind von Macht und hierarchischen Verhältnissen und sich nicht isoliert voneinander, sondern in Relation zueinander entwickeln, wozu gerade weitere empirisch-vergleichende Forschungen aufschlussreich sein könnten. Sie alle sind Ausdruck einer pluralen Welt und fordern als Resonanzräume gleichzeitig dazu auf, dass Religionen sich zueinander und gegenüber einer zunehmend pluralen Gesellschaft verhalten.

---

52 Nora, Pierre: Zwischen Geschichte und Gedächtnis, Berlin 1990, S. 11.

53 Löw, Martina: Vielfalt und Repräsentationen, in: Dies. (Hg.): Vielfalt und Zusammenhalt. Verhandlungen des 36. Kongresses der Deutschen Gesellschaft für Soziologie in Bochum und Dortmund 2012, Frankfurt a.M. 2014, S. 27–37, hier S. 34f.

54 Reckwitz, Andreas: Affective spaces: a praxeological outlook, in: Rethinking History, 16:2 (2012), S. 241–258.

55 A. Körs: Gesellschaftliche Bedeutung von Kirchenräumen, S. 407ff.

Anhang

Autorinnen und Autoren

Dr. theol. Rita Burrichter ist Professorin für Praktische Theologie im Institut für Katholische Theologie der Universität Paderborn. Forschungsschwerpunkte: Bildtheologie und Bilddidaktik, Religion in der Popkultur, ästhetisches Lernen im religionspädagogischen Kontext, religionspädagogische Professionalität.

Dr. theol. habil. Claudia Gärtner ist Professorin für Praktische Theologie am Institut für Katholische Theologie der TU Dortmund. Forschungsschwerpunkte: Heterogenitätssensibles Lernen mit Kunst im Religionsunterricht, Bildung für Nachhaltige Entwicklung, Jugendverbandsarbeit und Ganztagsschule, Fachdidaktische Entwicklungsforschung.

Dr. theol. Sonja Keller ist Professorin für Praktische Theologie an der Augustana-Hochschule Neuendettelsau. Forschungsschwerpunkte: Umnutzung von Kirchengebäuden, Empirische Religionsforschung, Homiletik, Religion und materielle Kultur, Kirchentheorie.

Dr. theol. Thomas Klie ist emeritierter Professor für Praktische Theologie an der Universität Rostock. Forschungsschwerpunkte: Empirische Religionsforschung, Darstellung und Wahrnehmung kirchlicher Praxis (Pastoralästhetik), Untersuchungen zur spätmodernen Religionskultur und Religionshybride (theol. Kulturhermeneutik), Formen zivilreligiöser und liturgischer Performanz (Spieltheorie), Sepulkralkultur.

Dr. Anne Koch, Professorin für Religionswissenschaft an der Universität Freiburg und Mitglied der Arbeitsgruppe Religionsästhetik in der DVRW (http://www.religionsaesthetik.de/).

Dr. theol. Britta Konz ist Professorin für Praktische Theologie und Religionspädagogik an der Evangelisch-Theologischen Fakultät der JGU Mainz. Forschungsschwerpunkte: Empirische Religions- und Kindheitsforschung, Postkoloniale und Migrati-

onssensible Religionspädagogik, interreligiöses Lernen und heterogenitätssensible Lernprozesse mit Kunst im Religionsunterricht.

Dr. Anna Körs, Soziologin, wissenschaftliche Geschäftsführerin und Vizedirektorin der Akademie der Weltreligionen der Universität Hamburg.

Dr. theol. Katharina Krause ist Wissenschaftliche Angestellte am Lehrstuhl für Praktische Theologie an der Ruhr Universität Bochum. Forschungsschwerpunkte: Empirische Religionsforschung (insbes. Religionsethnografie), Gottesdienst- und Seelsorgetheorie, Frömmigkeitskulturen des Protestantismus, Materialitätsforschung.

Dr. phil. Sylvie Le Grand ist Germanistin und habilitierte Dozentin für deutsche Landeskunde an der Universität Paris Nanterre. Forschungsschwerpunkte: kirchliche bzw. religiöse Zeitgeschichte in Deutschland (Protestantismus in der DDR; Katholizismus und Sozialdemokratie in der BRD; Beziehungen zwischen Religion, Staat und Gesellschaft; Wechselwirkung zwischen Politik, Kultur, Kunst und Religion), »Laïcité« in vergleichender Perspektive.

Dr. Stephanie Lerke, Religionspädagogin, Theologin, wissenschaftliche Mitarbeiterin an der Evangelisch-Theologischen Fakultät am Seminar Praktische Theologie/ Religionspädagogik und im DFG-Forschungsprojekt »Heterogenität und Kunst im Religionsunterricht« (hekuru), Johannes Gutenberg Universität Mainz.

Dr. Kerstin Menzel, wissenschaftliche Assistentin am Institut für Praktische Theologie der Universität Leipzig, wissenschaftliche Mitarbeiterin und Koordinatorin in der DFG-Forschungsgruppe 2733 »Sakralraumtransformation«. Forschungsschwerpunkte: Liturgiewissenschaft, desaster rituals, Kirchenräume in architektursoziologischer Perspektive, Kirchenneunutzung, Kirchenentwicklung, Kirche in ländlichen Räumen, Pastoraltheologie im Horizont kirchlicher Mitarbeit, Empirische Religionsforschung.

Dr. theol. Antje Roggenkamp ist Professorin für Praktische Theologie und Religionspädagogik an der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Universität Münster. Forschungsschwerpunkte: Empirische Religionsforschung, Kinder- und Jugendtheologie, historische und transnationale Religionspädagogik, religionskooperative Didaktik, artefakt-, objekt- und raumbezogene Materialitätsforschung und Praxistheorie.